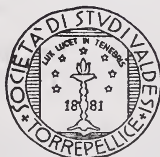

LIBRARY OF PRINCETON
AUG 1987
THEOLOGICAL SEMINARY

N. 156 Gennaio 1985

BOLLETTINO DELLA SOCIETÀ DI STVDI VALDESI



Le Valli valdesi nel regime fascista: appunti sul controllo poliziesco (*)

Lo studio dell'atteggiamento delle chiese evangeliche italiane dinanzi al regime fascista deve fondarsi non soltanto sulle testimonianze dei protagonisti grandi e piccoli (utilissime se criticamente inquadrate), ma anche sui documenti interni ed esterni. Tra questi ultimi hanno un particolare rilievo le carte del ministero dell'interno, che attraverso le sue articolate strutture esercitava un controllo ora distratto, ora occhiuto sulle minoranze evangeliche. Le carte di interesse maggiore della direzione generale di pubblica sicurezza del ministero sono già state utilizzate dallo Scoppola e dal sottoscritto per documentare le linee di fondo della politica fascista verso le minoranze evangeliche (1); ma gli archivi del ministero dell'interno sono così ricchi (specialmente in confronto agli altri archivi pubblici, in buona parte ancora sottratti agli studiosi) e aperti con così intelligente liberalità, grazie anche a funzionari di esemplare preparazione e dedizione (2), che consentono una serie di indagini settoriali assai interessanti, come questa che proponiamo sulle Valli valdesi. Naturalmente occorre avvicinarsi a questi carteggi con animo critico, perché non si può mai avere la certezza che siano disponibili in serie complete (una parte imprecisata della documentazione si è certamente persa tra i vari uffici dell'amministrazione statale e nelle traversie dell'archiviazione e conservazione dei fondi) e per l'approccio burocratico, diffidente e spesso più attento alle forme che alla sostanza che caratterizza la nostra amministrazione pubblica. Fatta questa premessa, si deve però riconoscere che questi carteggi ci possono dare un contributo di valore. In questa sede ci occupiamo soltanto della documentazione sulle Valli valdesi (ivi compresa la bassa val Chisone da

(*) Relazione tenuta al XXIII Convegno di studi sulla Riforma ed i movimenti religiosi in Italia. Torre Pellice. 28-29 agosto 1983.

(1) P. Scoppola, *Il fascismo e le minoranze evangeliche*, pp. 331-94 del volume AA.VV., *Il fascismo e le autonomie locali*, a cura di S. Fontana, Bologna 1973; G. Rochat, *Polizia fascista e chiese evangeliche*, pp. 409-34 del volume AA.VV., *I valdesi e l'Europa*, Società di studi valdesi, Torre Pellice 1982. Rinvio a questi saggi per indicazioni bibliografiche specifiche e mi limito ad attestare il mio debito verso l'ampia ricerca sui valdesi da Giolitti a Mussolini di Jean-Pierre Viallet, in corso di traduzione per la casa editrice Claudiana.

(2) Tengo ad esprimere la mia gratitudine per l'assistenza competente e cortese ai funzionari della sala studio dell'Archivio centrale dello stato di Roma e dell'Archivio di stato di Torino.

Perosa a San Germano) nel regime fascista che abbiamo trovato in tre serie diverse: in primo luogo i fascicoli specifici sulle chiese evangeliche in generale presso la direzione generale di pubblica sicurezza del ministero dell'interno (3), poi i fascicoli specifici sulla provincia di Torino conservati nella stessa sede (4), infine i fascicoli sulle amministrazioni comunali e le organizzazioni fasciste delle Valli disponibili nell'archivio della prefettura di Torino (5). La documentazione che ne risulta ha limiti evidenti di dimensioni e di profondità, ma è indicativa del tipo di controllo esercitato dall'apparato statale sulla minoranza valdese, di cui permette di studiare un aspetto poco conosciuto (6).

1. I PODESTA'

La struttura politico-amministrativa cui lo stato fascista affidava il controllo delle Valli (come di tutta Italia) poggiava su tre colonne, i podestà, i carabinieri e il partito fascista, e una figura chiave, il prefetto. Quest'ultimo era il responsabile principale e quasi unico del regolare svolgimento della vita della provincia, in particolare dell'ordine pubblico; era un alto funzionario di carriera, nominato e controllato dal ministro dell'interno (cioè da Mussolini, che però delegava quasi tutto il suo potere al capo della polizia, Bocchini, e ad un sottosegretario). Dal pre-

(3) Si tratta delle carte già viste da Scoppola e da me: Archivio centrale dello stato (ACS), Ministero dell'interno, Direzione generale di pubblica sicurezza, divisione affari generali e riservati, *Categoria G. 1 (1920-45)*, in particolare le seguenti buste (b.) e fascicoli (f.), di cui riporto anche l'intestazione: b. 4, f. 36, ACDG; b. 11, f. 136, *Chiese evangeliche valdesi;* b. 11, f. 137, *Chiese metodiste wesleyane;* b. 26, f. 299/1, *Propaganda evangelica;* b. 26, f. 299/2, *Chiese cristiane pentecostali.* Tutti questi fascicoli saranno citati come ACS, Fondo cit., più l'intestazione del fascicolo.

(4) Presso lo stesso fondo dell'ACS citato sopra, sempre nella *Categoria G. 1 (1920-45)* ho visto anche le bb. 191, 192, 193, 194, 195 relative alla corrispondenza tra la prefettura di Torino e la direzione generale di pubblica sicurezza del ministero dell'interno, e in particolare: b. 193, f. *Torino*, sf. *Società di studi valdesi*, sf. *Unione del silenzio;* b. 194, f *Torino*, sf. *Circolo letterario* (*Torre Pellice*), sf. *ACDG-YMCA*, sf. *Propaganda evangelica.* Questi fascicoli saranno citati come ACS, Fondo cit., più l'intestazione del fascicolo e del sottofascicolo. Ringrazio il collega Bartolo Gariglio che mi ha fornito i risultati delle sue ricerche in questo settore.

(5) Presso l'Archivio di stato di Torino ho visto il fondo *Gabinetto della prefettura,* che conserva quasi soltanto carte degli anni Trenta (quelle precedenti sono andate perdute), in un disordine che dipende dai metodi artigianali di archiviazione della prefettura stessa. Ho visto varie diecine di buste, con risultati discontinui, e le citerò come ASTo, Fondo cit., seguito dal numero della busta (con la specificazione VN, vecchia numerazione, o NN, nuova numerazione, dato che il fondo è in riordino) e dall'intestazione del fascicolo.

(6) Si intende che eventuali note critiche su singoli personaggi contenute nei documenti riportati valgono soltanto come documento storico e non mai come giudizio dell'autore, per il quale mancano comunque sufficienti elementi.

fetto, che si avvaleva di un gruppo di collaboratori di varia capacità, generalmente estranei alla provincia, dipendevano direttamente il questore e la polizia (che però nel nostro caso non hanno rilievo, perché si occupavano quasi soltanto della città di Torino), ed i podestà, che nel 1926 sostituirono i sindaci elettivi; dal prefetto dipendevano anche, in sostanza, le organizzazioni fasciste della provincia, come vedremo, ed a lui rispondevano i carabinieri per tutto quanto riguarda l'ordine pubblico.

A livello locale, la figura chiave era il podestà, nominato e controllato soltanto dal prefetto, che cumulava i poteri dei sindaci e dei consigli comunali tradizionali e quindi gestiva da solo imposte, appalti, lavori pubblici e simili, con un margine di autonomia notevole; nei comuni medi doveva tener conto del segretario del partito fascista e del comandante della stazione dei carabinieri, nei comuni minori cumulava di fatto ogni responsabilità. La nostra documentazione conserva molti carteggi sulla nomina dei podestà negli anni Trenta: era l'amministrazione prefettizia a proporre uno o più nomi, generalmente suggeriti dal podestà uscente e dai carabinieri, qualche volta dalle organizzazioni fasciste; poi i carabinieri fornivano informazioni sulla condotta dei candidati, il segretario provinciale fascista aggiungeva la sua opinione e il prefetto provvedeva alla scelta definitiva e alla nomina per un quadriennio, rinnovabile. I requisiti richiesti per la nomina erano abbastanza elastici: un certo grado di cultura, una posizione sociale rispettabile, un atteggiamento favorevole al regime, man mano anche l'iscrizione al partito; ciò che contava realmente era l'approvazione dei carabinieri, del partito, dell'establishment locale, della burocrazia prefettizia. Gradita inoltre la disponibilità del candidato ad accettare la carica a titolo gratuito, senza indennità o rimborsi, il che voleva dire che si trattava di un notabile disposto a lavorare per il prestigio oppure di una persona capace di rivalersi sulle finanze del comune.

Dalla nostra documentazione non risulta una linea univoca nella scelta dei podestà delle Valli. Si può dire che nei primi anni la nomina cadeva su un notabile locale (generalmente fu l'ultimo sindaco a diventare il primo podestà), ma che progressivamente la scelta dell'amministrazione si orientò su notabili meno legati all'ambiente locale e poi su piccoli funzionari del partito o dell'amministrazione, sempre più spesso cattolici ed estranei alle Valli. Si tratta però di una tendenza e non di una linea politica precisa, almeno fino alla fine degli anni Trenta, che non aveva un significato specificatamente anti-valdese (anche se i podestà furono sempre più spesso cattolici), ma mirava a colpire il notabilato locale, meno legato al regime che pure accettava pienamente, ed a fare spazio ad una nuova generazione di funzionari più omogenei alla classe politica fascista. Un caso significativo è quello di San Germano, che nel 1936 era ancora retta dall'ing. Gustavo Vinçon, dirigente della RIV, sindaco e poi podestà da un quindicennio, valdese e iscritto al partito dal

1932 ; contro di lui nel 1936 sferrò un pesante attacco Giosué Bertalot, ispettore del partito fascista nella bassa valle Chisone, con molte accuse contraddittorie alla sua gestione e una sola chiara: la scarsa collaborazione con le autorità fasciste, in particolare la poca cura messa nella ricerca di una sede adeguata per il fascio locale.

« L'autorità fascista (scriveva Bertalot) ha cercato tutto onde ottenere quel minimo di collaborazione assolutamente necessaria, ma non l'ha mai potuta trovare nell'uomo che rappresenta la figura caratteristica raffigurata dagli elementi che, nati vecchi, vissero sempre tra i vecchi e non riconoscono nemmeno ora nella luminosa realtà dell'impero che il fascismo nato dalla più pura espressione del popolo giovane e tenace quanto audace ha saputo creare per il domane dei suoi figli » (7).

Un mese più tardi Vinçon aveva un duro scontro con un funzionario della prefettura venuta a ispezionare l'amministrazione in modo provocatorio ed era costretto a dare le dimissioni per evitare un siluramento ormai deciso. Al suo posto veniva il geometra Giovanni Cocilovo, cattolico e pinerolese, impiegato comunale iscritto al partito dal 1933, assai bene introdotto negli ambienti che contavano e infatti riconfermato nel 1940 per un secondo quadriennio (8). Un caso limite, perché la sostituzione dei vecchi notabili avveniva generalmente in modo indolore, ma significativo proprio per la sua brutalità (9).

La nostra documentazione conserva poche relazioni dei podestà sulla situazione economica o politica dei loro comuni, ma tutte assai ottimistiche. In risposta ad una circolare del prefetto che chiedeva dati precisi sull'entità e le conseguenze della disoccupazione invernale, il commissario prefettizio (e poi podestà) di Angrogna, il maresciallo dei carabinieri a riposo Giovanni Bonjour, scriveva nel novembre 1932:

« Ad Angrogna esistono non molti disoccupati (dimessi in parte dagli opifici Mazzonis, in parte costituiti da lavoratori rientrati in patria, dopo aver lavorato nell'estiva stagione nella vicina Francia); ritengo però che nessuno abbia bisogno di assistenza invernale; invero i disoccupati, pur essendo poveri e modesti lavoratori, possono ricavare dai propri fondi quel tanto che basta per campare normalmente l'esistenza nella stagione invernale » (10).

---

(7) ASTo, Fondo cit., b. 545/VN, f. *San Germano*, relazione dell'ispettore della 15ª zona al segretario provinciale fascista, 18 giugno 1936; il testo è fedelmente riprodotto anche nelle sue forzature sintattiche, come nelle citazioni successive.

(8) Il carteggio è conservato nel f. *San Germano*, cit. Ivi anche i cenni biografici su Vinçon e Cocilovo; per la riconferma a podestà di quest'ultimo si mossero nel 1940 i carabinieri, il partito, il vescovo di Pinerolo, con una lettera che riprodurremo più avanti, e il capo di gabinetto del ministro della cultura popolare, Luciano.

(9) Rimane inamovibile il podestà (e prima sindaco) di Villar Perosa, ma si trattava del sen. Giovanni Agnelli; è abbastanza divertente come le autorità si sforzino di motivare le sue successive riconferme senza accennare alla sua posizione nazionale.

(10) Relazione al prefetto del commissario prefettizio di Angrogna, Giovanni Bonjour, 17 novembre 1932, in ASTo, Fondo cit., b. 141/VN, f. *Angrogna*. Bonjour riferiva che nel 1932 il comune di Angrogna aveva avuto un bilancio in pareggio di 75.000 lire, che le entrate provenivano dal ricavo delle imposte prescritte e che una sola opera pubblica di rilievo era in progetto, la strada Angrogna-Torre Pellice, al cui finanziamento avrebbe provveduto il ministero LL.PP. e per un sesto il comune.

TABELLA I

Podestà delle Valli Valdesi al 1926 ed al 1930

Comune	*Podestà 1926*	*Podestà 1930*
Bobbio Pellice	Celso Giovanni	Pontet Stefano
Villar Pellice	Celso Giovanni	Fenoglio Michele
Torre Pellice	(manca)	Marongiu comm. dott. Battista
Angrogna	Bertalot Ruben	Toja Biagio
Rorà	Celso Giovanni	(comune soppresso)
Lusernetta	Toja Biagio	(comune soppresso)
Luserna S. Giovanni	(manca)	Casalegno col. Luigi
S. Secondo di Pinerolo	Bessono Giacomo	Allois cav. uff. Augusto
Prarostino	Fornerone Alessandro	(comune soppresso)
S. Germano	Vinçon cav. Gustavo	Vinçon cav. uff. ing. Gustavo
Pramollo	Long Giovanni	(comune soppresso)
Pinasca	Pagliero Mario	Pagliero cav. dott. Mario
Inverso Pinasca	Berutti Alessandro	(comune soppresso)
Villar Perosa	Agnelli sen. Giovanni	Agnelli sen. Giovanni
Perosa Argentina	Tron Arnaldo	Tron geom. Arnaldo
Pomaretto	Berutti Alessandro	(comune soppresso)
Perrero	Tessore cav. uff. Michele	Tessore cav. uff. Michele
Maniglia	Pascal cav. Giacomo	(comune soppresso)
Chiabrano	Pascal cav. Giacomo	(comune soppresso)
Faetto	Peyronel cav. Cesare	(comune soppresso)
Riclaretto	Peyronel cav. Cesare	(comune soppresso)
Massello	Pons Carlo	Gaydou Giovanni
Salza	Pons Carlo	(comune soppresso)
Prali	Rostan Giovanni	Rostan Giovanni

FONTI: ASTo, Fondo cit., b. 236/NN, f. *Comuni della provincia 1926-38.* Entrambi gli elenchi si riferiscono a tutti i comuni della provincia; il primo è assai disordinato, senza data e rlguarda il momento del passaggio dal sindaco elettivo al podestà; il secondo (trasmesso il 22 marzo 1930 dal prefetto al ministero) contiene anche i nomi dei segretari dei fasci e dati sui sindacati.
Non abbiamo trovato altri elenchi dei podestà.

Gli faceva eco il podestà di Bobbio Pellice, Nicodemo Gay:

« La quasi totalità degli abitanti del comune è dedita alla pastorizia, allevamento del bestiame e agricoltura montana e quasi tutti i capi famiglia sono proprietari. Abbiamo solo cinque famiglie di nullatenenti con otto persone. Le famiglie povere sono undici con 45 individui, di queste però sei hanno nel comune parenti o affini in grado di provvedere ai loro bisogni più urgenti. I disoccupati risultano due, però nessuno di essi ha chiesto il sussidio di disoccupazione a tutt'oggi » (11).

(11) Relazione al prefetto del podestà di Bobbio Pellice, Nicodemo Gay, 24 novembre 1932, *ibidem,* b. 155/VN, f. *Bobbio Pellice.* Gay scriveva che il comune non aveva debiti, che le sue entrate provenivano dalle imposte obbligatorie applicate con tutte le riduzioni possibili (carico fiscale medio per abitante di lire 15, all'incirca il salario giornaliero di un operaio) e dal provento del taglio dei boschi comunali.

Dello stesso tenore era anche la risposta del commissario prefettizio di Perrero, Emilio Gardiol: il comune aveva una quarantina di disoccupati, meno della metà dei quali percepiva il sussidio; tuttavia la situazione non era preoccupante (solo in cinque casi si avevano condizioni di effettivo bisogno), perché si trattava sostanzialmente di disoccupazione stagionale, che le miniere di talco e le imprese di costruzioni stradali avrebbero riassorbito in primavera. Ad ogni modo l'amministrazione comunale aveva costituito un comitato di assistenza che distribuiva le offerte dei privati e dato inizio alla costruzione di due scuole; e perciò Gardiol poteva concludere che:

« Tenuto conto pertanto delle provvidenze adottate dal comitato assistenziale e dall'amministrazione, e tenuto conto che gli effetti della disoccupazione sono limitati e si fanno poco sentire ancora nel comune, dato anche che molti dei disoccupati attuali sono piccoli proprietari terrieri, si può assicurare la eccellenza vostra che la popolazione residente nel comune non soffre in modo eccessivo i disagi della stagione e delle privazioni » (12).

Queste risposte ci portano ad un'economia di sussistenza caratteristica della montagna povera, in cui la disoccupazione invernale e la sottoccupazione erano tradizionali e accettate senza proteste, come cose normali. Ma anche la risposta di un centro industriale come Villar Perosa era improntata ad uguale ottimismo: « In questo comune, centro operaio di notevole importanza, il problema della disoccupazione invernale non desta eccessive preoccupazioni », perché se vi sono novanta operai senza lavoro, tutti percepiscono regolare sussidio e possono trovare qualche occasione di guadagno nelle numerose opere pubbliche promosse dall'amministrazione comunale (13). Alcuni anni più tardi, nel 1940, il podestà Mantelli di Luserna San Giovanni presentava un quadro altrettanto positivo del suo comune:

« La situazione politica generale è ottima. La popolazione lavora tranquilla e serena nella fiducia incondizionata ed assoluta della politica del fascismo imperniata nel suo duce (...). La condizione economica degli abitanti in generale è buona, perché in piena efficienza di lavoro sono gli stabilimenti industriali locali. Sono la stragrande maggioranza delle famiglie operaie che posseggono la casetta ed un piccolo appezzamento di terreno, da cui deriva una efficienza economica e domestica soddisfacente » (14).

La disoccupazione era trascurabile, perché stagionale o fisiologica (116 tra uomini e ragazzi, 23 tra donne e ragazze su una popolazione di 7.234 persone), continuava il podestà. Ad ogni modo l'assistenza ai bisognosi era appropriata, grazie a larghi contributi degli industriali locali, e poteva contare su un bilancio annuale di 26.000 lire, più 15.000 per

---

(12) Relazione al prefetto del commissario prefettizio di Perrero, Emilio Gardiol, 20 gennaio 1933, *ibidem*, b. 148/VN, f. *Perrero*.

(13) Relazione al prefetto dell'amministrazione comunale di Villar Perosa, 9 febbraio 1933, *ibidem*, b. 473/VN, f. *Villar Perosa*. Non era il podestà Agnelli a rispondere, perché evidentemente delegava tutto il lavoro ai suoi collaboratori.

(14) Relazione al prefetto del podestà di Luserna, M. Mantelli, 26 marzo 1940, *ibidem*, b. 611/VN, f. *Luserna San Giovanni*.

la distribuzione di pane e minestra nelle cucine dei poveri. Vero è che le operaie della Mazzonis avevano manifestato un certo malcontento per l'aumento dei ritmi di lavoro (da due a otto telai automatici a testa), ma il podestà sottolineava che la Mazzonis aveva assorbito tutta la manodopera femminile disponibile e dava continue prove di generosità verso le maestranze e le istituzioni del regime (15).

Nella nostra documentazione, che ha un taglio prevalentemente amministrativo, dichiarazioni esplicite sulla situazione economica e politica dei comuni delle Valli, come queste riportate, sono abbastanza rare, comunque sempre pienamente positive; mancano infatti radicalmente giudizi negativi anche parziali, spunti critici, testimonianze di malcontento o proteste popolari. La nota dominante è l'immobilismo: salvo le poche note di colore che riporteremo, podestà, carabinieri e autorità fasciste si preoccupano di assicurare che la popolazione è tranquilla e che le lievi difficoltà riscontrabili sono del tutto normali e sotto controllo, comunque tali da non turbare l'ordine pubblico. Se ne possono trarre due osservazioni complementari: innanzi tutto che le Valli erano tranquille, senza fremiti di rivolta o palesi insofferenze, senza manifestazioni di antifascismo o agitazioni sindacali, ma anche senza dimostrazioni particolari di adesione al regime, senza mobilitazioni fasciste di massa e competizioni propagandistiche di lealtà e fede fascista. La nostra documentazione da questo punto di vista è soddisfacente (corrispondenza riservata tra le autorità responsabili dell'ordine pubblico) e, anche con i suoi silenzi, attesta senza ombra di dubbio il pieno inquadramento delle Valli nel regime fascista, anche se rimane aperto il problema, non solo valdese, se il consenso fosse prevalentemente passivo o, e in che misura, attivo (16). In secondo luogo bisogna ricordare che i podestà erano di nomina prefettizia e scelti sempre più spesso tra funzionari e piccoli notabili senza particolari legami con la popolazione. Ciò non vuole dire che non fossero in grado di cogliere eventuali segni di malcontento, ma che non avevano interesse a riferirne al prefetto, fino a quando l'ordine pubblico non era davvero in pericolo (ed a tanto non si arrivò mai nelle Valli), perché la conservazione della loro carica dipendeva in primo luogo dalla loro capacità di non creare difficoltà e problemi, ma anche perché l'impostazione poliziesca del regime avrebbe immediatamente ingigantito e colpevolizzato dissensi anche lievi e parziali.

D'altra parte non va dimenticato che la soppressione delle libertà di stampa, di riunione e di parola aveva tolto ai cittadini ogni possibilità di

(15) Mantelli al prefetto, 26 marzo 1940, cit. Mantelli aggiungeva che la Mazzonis dava lavoro a 1200 operai, la Turati a 420, la Vaciago a 285; quest'ultima azienda suscitava però qualche malumore, perché pagava salari di dieci lire giornaliere soltanto.

(16) L'unico abitante delle Valli che abbiamo trovato nell'elenco dei sovversivi schedati dalla prefettura di Torino è un anziano maestro elementare di Prali, che, in seguito a beghe locali in cui è impossibile entrare, venne coperto di accuse terribili, fino a quella di simpatie per il socialismo, proposto per il confino e poi, sembra, soltanto ammonito: cfr. ASTo, Fondo cit., b. 664/VN, f. *Sovversivi*, sf. *Malusan Stefano di Prali.*

esprimere critiche politiche o di portata generale, anche bene intenzionate. Il quadro ottimistico delle condizioni politico-economiche delle Valli che la nostra documentazione fornisce, in conclusione, é pienamente attendibile fino a quando garantisce la tranquillità e immobilità della popolazione e l'assenza di manifestazioni di protesta, spontanee o organizzate; non ci aiuta a capire cosa si celasse sotto questa tranquillità, se cioè il consenso al regime fosse attivo o passivo, ma ci dice sicuramente che la dittatura aveva imbastardito la vita politica locale, lasciando spazio soltanto ai sostenitori del regime e soffocando sul nascere ogni opinione critica, ogni autonomia di giudizio, ogni partecipazione collettiva alla gestione della *res pubblica*. Se è permesso un giudizio personale, questi aspetti degenerativi della dittatura fascista dovrebbero essere meglio considerati da quanti criticano i difetti della odierna democrazia italiana.

Due righe sui carabinieri, che costituivano il secondo pilastro dello stato fascista (ma la nostra è una graduatoria di comodo e non necessariamente di importanza), anche perché la polizia aveva allora forze e compiti assai minori di quella odierna e operava quasi soltanto nelle città. L'organizzazione dei carabinieri non era diversa da quella attuale: una rete di stazioni nei paesi di qualche importanza, che facevano capo al comando della divisione (poi gruppo) « Torino esterna », dove un maggiore o tenente colonnello riceveva, rielaborava e trasmetteva al prefetto i rapporti dei sottufficiali comandanti le stazioni. Questa rete era sufficientemente capillare e inserita nel paese per consentire un controllo efficace di una zona prevalentemente agricola come le Valli; inoltre i sottufficiali anziani che ne costituivano l'ossatura avevano un forte senso delle tradizioni e delle regole dell'arma che consentiva loro una omogeneità di giudizio e una relativa indipendenza dalle situazioni locali, cosicché potevano fornire ai loro superiori informazioni attendibili. I carabinieri avevano perciò un grosso ruolo nelle campagne italiane, assai al di là del semplice controllo poliziesco, perché la soppressione delle forze politiche tradizionali e della libertà di espressione li portava a « fare politica » a fianco, e talora anche in contrasto con il partito fascista, in difesa della continuità delle istituzioni e dell'ordine costituito.

2. LA FASCISTIZZAZIONE DELLE VALLI VALDESI

Il terzo pilastro dello stato fascista era il partito nazionale fascista (PNF), unico partito permesso, che con le sue organizzazioni fiancheggiatrici deteneva il monopolio dell'attività politica vera e propria. Determinare quale fosse il suo peso reale non è facile, anche perché mancano

dati soddisfacenti sulla sua penetrazione nella società, specie nelle campagne. Teniamo comunque presente che a livello nazionale il partito unico fu gradualmente privato di peso politico dai suoi stessi capi (a cominciare da Mussolini), subordinato alle autorità tradizionali, in particolare ai prefetti (nella sostanza anche se non nella forma) e trasformato in una organizzazione di massa assai articolata che si occupava soprattutto di propaganda, assistenza, inquadramento passivo e gestione del tempo libero.

All'inizio del 1931 le Valli valdesi (nell'accezione ampia che usiamo) contavano 630 iscritti ai fasci comunali e poco meno di duecento giovani fascisti tra i 17 ed i 21 anni, ripartiti secondo la tabella seguente:

	abitanti del comune	*al marzo 1931 iscritti PNF*	*iscritti fasci giovanili*	
Bobbio Pellice	1.400	24	9	
Villar Pellice	1.800	35	(manca)	
Torre Pellice	5.500	63	16	
Angrogna	2.100	39	17	
Luserna S. Giovanni	6.900	94 + 21 Rorà	15	
San Secondo	4.000	41	25	
San Germano	3.100	89	30	
Villar Perosa	1.900	41	12	
Pinasca	4.200	34	3	
Perosa Argentina	4.100	82	28	
Perrero	2.800	67	17	
Massello	830	(manca)	(manca)	
Prali	950	(manca)	(manca)	
	39.580	630	172	(17)

Anche se non abbiamo trovato la conferma nei documenti, riteniamo che all'epoca Massello e Prali fossero compresi nel fascio di Perrero; e infatti mancano anche nell'elenco dei segretari dei fasci disponibili per lo stesso anno. Ad ogni buon conto, con un calcolo approssimativo si ha un iscritto al PNF ogni venti uomini e una percentuale più alta per i giovani tra i 17 ed i 21 anni, per di più in rapido aumento grazie all'espansione delle organizzazioni giovanili fasciste (sei mesi più tardi i

(17) Dati forniti al prefetto dalla federazione provinciale fascista con lettera del 9 marzo 1931, in ASTo, Fondo cit., b. 32/NN, f. *Fasci*, sf. *Torino*. I dati riguardano tutta la provincia; per Pinerolo danno 188 iscritti al PNF e 72 al fascio giovanile.

carabinieri calcolavano circa trecento iscritti ai fasci giovanili: un aumento così brusco che non può che ricordarci l'approssimazione di queste cifre) (18). Sempre all'inizio del 1931 il partito fascista registrava per l'intera provincia di Torino solo 18.500 iscritti, più 5200 giovani fascisti, 2600 donne fasciste, 700 giovani fasciste e 3000 studenti universitari dei GUF (19); in effetti le iscrizioni erano bloccate da tempo, era stata anche condotta un'epurazione interna che doveva eliminare gli opportunisti e ridare slancio al partito.

E invece negli anni seguenti il partito fascista passò a dimensioni di massa, che compensavano la perdita del suo peso politico diretto. Al gennaio 1933 gli iscritti nella provincia di Torino erano saliti a 39.050, con in più 9.900 donne fasciste, 23.100 giovani fascisti (non è chiaro se la cifra comprenda anche le giovani fasciste) e 3.000 iscritti ai GUF; accanto a costoro prendevano piede le organizzazioni fiancheggiatrici: 93.000 bambini e ragazzi dell'Opera nazionale balilla (l'associazione che, sviluppandosi a partire dalla scuola, meno discriminava le femmine, che costituivano quasi la metà del totale), 96.600 iscritti dell'Opera nazionale dopolavoro, 336.100 iscritti ai sindacati (20). All'inizio del 1937 gli iscritti al partito erano ormai 87.600, cinque volte quelli del 1931, con 35.100 donne fasciste, 36.300 giovani fascisti e 12.600 giovani fasciste, 4.700 iscritti ai GUF e 177.700 al dopolavoro (21). Manca purtroppo una ripartizione di queste cifre per comuni (22), ma le cifre globali danno ugualmente la misura della moltiplicazione delle tessere fasciste, facilitata dall'obbligo di iscrizioni per determinate categorie (i dipendenti pubblici in primo luogo) e dal vantaggio che la tessera assicurava nella ricerca di un lavoro come nello sviluppo della carriera. Con una certa approssimazione si può dire che le tessere rilasciate fino al 1930 sono il risultato di una scelta precisa, di militante o di carrierista, mentre quelle posteriori sono molto più scolorite, in parte crescente scelte obbligate (anche se non bisogna sottostimare il rifiuto all'inquadramento opposto da una parte della popolazione).

---

(18) Secondo un rapporto dei carabinieri del 7 settembre 1931 gli iscritti ai fasci giovanili dei tredici comuni delle Valli erano 307 (e 150 a Pinerolo, circa 7000 in tutta la provincia): cfr. f. *Fasci*, sf. *Torino*, cit. Non sappiamo se questo aumento sia dovuto all'acceleramento del reclutamento oppure a differenti criteri di calcolo. La ripartizione per le Valli dà 35-40 iscritti per Perosa, Villar Perosa. S. Germano, S. Secondo, Torre Pellice e 10-20 iscritti per gli altri comuni.

(19) Il prefetto al ministero, 30 marzo 1931, f. *Fasci*, sf. *Torino* cit. Si tratta dei dati forniti dalla federazione fascista nella lettera citata del 9 marzo 1931.

(20) Relazione del segretario federale Andrea Gastaldi, 14 maggio 1933, dati aggiornati al 1° gennaio 1933, in ASTo, Fondo cit., b. 33/NN, f. *Organizzazioni fasciste*, sf. *Federazione fasci di combattimento di Torino.*

(21) Relazione del segretario federale di Torino, 3 gennaio 1937, a stampa, *ibidem*, b. 33/NN, f. *Organizzazioni fasciste*, sf. *Rapporti gerarchici della provincia.*

(22) Abbiamo soltanto la ripartizione al maggio 1934 dei 400 avanguardisti e delle 100 giovani italiane (tra i 15 ed i 17 anni) delle Valli. i maschi prevalentemente a Luserna (97), Torre, Perosa, Perrero, Pinasca (tra 40 e 70), le ragazze con nuclei di 20-25 a Torre ed Angrogna; cfr. lettera del prefetto a R. Ricci, responsabile nazionale dell'Opera balilla, 3 giugno 1934, *ibidem*, b. 34/NN, f. *Organizzazioni fasciste*, sf. *Organizzazioni giovanili fasciste.*

Alle Valli c'era un fascio in ogni comune, mentre le altre organizzazioni (fasci giovanili e femminili, dopolavoro eccetera) erano presenti solo nei centri maggiori. Per l'inquadramento di questi organismi la provincia era divisa in una trentina di zone, rette da ispettori federali. Ecco l'organigramma relativo alle Valli al 15 aprile 1939 (ma per gli elenchi dei segretari dei fasci al 1930 ed al 1939 rinviamo alla tabella a parte):

Ispettori federali:	13ª zona, Pinerolo:	Durando Giuseppe
	15ª zona, Perosa Arg.:	Bertalot Giosué
	30ª zona, Torre Pellice:	Echaniz Ettore, poi Tam ing. Ettore
Ispettrici di zona:	13ª zona, Pinerolo:	Ardizzone Ida, Torino
	15ª zona, Perosa Arg.:	Balma Bounous Elena, S. Germano
	30ª zona, Torre Pellice:	Dina Giaveno, Torre Pellice (23).

Definire l'attività e il ruolo politico delle organizzazioni fasciste e parafasciste non è facile, non solo per la scarsezza della documentazione, ma per la necessità di un giudizio articolato. Sono da respingere senza alcun dubbio le affermazioni della propaganda fascista sul ruolo rinnovatore e dominatore di queste organizzazioni, ma bisogna anche evitare di cadere nell'estremo opposto e ridurre l'apparato del regime a semplice propaganda e coreografia. In realtà queste organizzazioni ebbero risultati tutt'altro che spregevoli nello sviluppo delle attività assistenziali e ricreative, così come nell'inquadramento dei giovani e in certa misura nella loro educazione (o meglio diseducazione, perché insegnavano aggressività, presunzione, conformismo, nazionalismo); ma se è difficile valutare quest'attività sul piano nazionale, è impossibile farlo per una area delimitata come le Valli, per la quale non disponiamo quasi di documentazione né di testimonianze. L'impressione è che l'incidenza delle organizzazioni fasciste fosse minima, un po' perché gli sforzi del regime erano concentrati nelle aree urbane e nelle campagne « rosse », un po' per la presenza di associazioni valdesi assai più vitali; ma è da deplorare che la scuola, così come le chiese valdesi e cattoliche, non abbiano quasi mai sentito l'esigenza di ricercare questi aspetti del passato, che solo su scala locale possono essere ricostruiti e misurati (24).

(23) Elenco delle gerarchie fasciste, a cura del segretario federale Piero Gazzotti, Torino, 15 aprile 1939, fascicolo ciclostilato, *ibidem*, b. 33/NN, f. *Organizzazioni fasciste*, sf. *Elenco delle gerarchie politiche*.

(24) I carabinieri scrivevano al prefetto il 14 febbraio 1932 che il numero di iscritti alle associazioni giovanili fasciste era proporzionato alla popolazione, « ma le assenze alle riunioni sono in massima parte considerevoli »; e il 18 febbraio 1932 il prefetto scriveva al ministero che le organizzazioni giovanili erano funzionanti a Torino soltanto: « mano a mano che ci si allontana da Torino, le condizioni delle organizzazioni diventano meno perfette, fino a lasciare, talvolta, alquanto a desiderare », per lo scarso impegno degli insegnanti e della stessa milizia fascista (*ibidem*, b. 34, f. *Organizzazioni fasciste*, sf. *Organizzazioni giovanili fasciste*).

TABELLA II

Segretari dei fasci delle Valli valdesi al marzo 1930 ed all'aprile 1939

Comune	*segretario 22/3/1930*	*segretario 15/4/1939*
Bobbio Pellice	Sappé Giulio	Paschero Enrico
Villar Pellice	Brunetto Annibale	Peyrot Eugenio, poi Bertalot Ruben
Torre Pellice	Paltrinieri dott. Antonio	Gianoglio Guglielmo, poi Rivoir Mario
Luserna S. Giovanni	Galvano Corrado	Lucariello Tito, poi Taghero Davide
S. Secondo di Pinerolo	Bonatto Antonio	Giay Vincenzo
S. Germano	Berruti Alessandro	Beux Guido
Villar Perosa	Bertolone Pietro	Damiano Beniamino
Pinasca	Pagliero cav. dott. Mario	Palmero Carlo
Perosa Argentina	Coucourde cav. Arturo	Bocca Agostino, poi Maddaloni Luigi
Perrero	Grillo Edmondo	Ghigo Alessandro
Massello	(manca)	Breuza Augusto, poi Meitre Oreste
Prali	(manca)	Sanmartino Francesco
Angrogna	Toja Biagio	Jacob Ettore

FONTI: ASTo Fondo cit., b. 236/NN, f. *Comuni della provincia 1926-38*, per l'elenco del 22 marzo 1930, trasmesso dal prefetto al ministero con i nomi di podestà e segretari dei fasci, più dati sui sindacati; *ibidem*, b. 33/NN, f. *Organizzazioni fasciste. Elenco delle gerarchie politiche*, per l'elenco del 15 aprile 1939, estratto da un fascicolo ciclostilato intitolato *Elenco delle gerarchie fasciste*, s'intende della provincia di Torino (dove sono dati due nomi, si tratta di una sostituzione nelle more della preparazione del fascicolo). Entrambi gli elenchi si riferiscono a tutta la provincia di Torino.

Non abbiamo trovato altri elenchi dei segretari dei fasci.

La nostra documentazione permette però di trarre conclusioni più solide sul punto più importante: il ruolo dei fasci di combattimento (le sezioni territoriali del partito, secondo la terminologia odierna), che avrebbero dovuto costituire la base della rivoluzione e dello stato fascista ed erano invece stati ridotti a organismi burocratici privi di qualsiasi autonomia e partecipazione di base, che si riunivano di rado e soltanto per approvare le decisioni superiori. Abbiamo visto diecine e diecine di pratiche per la nomina dei segretari dei fasci delle Valli, sempre con una procedura analoga a quella in vigore per i podestà: designazione di uno o più candidati da parte delle autorità fasciste (di regola l'ispettore di zona), raccolta di informazioni e parere vincolante dei carabinieri, approvazione da parte del prefetto, infine nomina effettuata dal segretario federale. Per i comuni minori vi erano spesso notevoli difficoltà,

risolte talvolta con l'abbinamento delle cariche di podestà e segretario del fascio, più spesso con l'invio di un fascista di pianura (25): in nessun caso veniva consultata la base, del resto non senza ragione, perché negli anni Trenta la grande maggioranza degli iscritti si limitava a prendere la tessera e solo una piccola minoranza si dava da fare, per convinzione, fedeltà o desiderio di carriera. In sostanza il segretario del fascio era diventato un funzionario pubblico che si affiancava al podestà nella responsabilità dell'ordine, ma con poteri meno ampi e definiti e possibilità rilevanti di sottogoverno nei comuni maggiori (e infatti per Pinerolo non mancano le denunce dei carabinieri al prefetto).

Nel febbraio 1933 il prefetto chiese ai carabinieri di riferire sulle assemblee annuali di alcuni fasci della bassa val Chisone. Ignoriamo le ragioni del provvedimento, per noi prezioso, perché ci frutta le relazioni di tre di queste assemblee, che documentano efficacemente lo squallore burocratico di riunioni convocate soltanto per approvare senza discussioni l'operato dei superiori.

Ecco la relazione per San Germano, 26 febbraio 1933:

« Il 26 corrente, in San Germano Chisone ebbe luogo la assemblea annuale di quel fascio. Erano presenti il segretario politico cav. Berutti Alessandro, il segretario politico di Perosa Argentina cav. Rostagno, il direttorio al completo e circa 40 iscritti. Ha parlato brevemente il cav. Berutti illustrando il vantaggio delle scuole di artigianato montano e dopolavoristico, invitando i presenti a darvi incremento. Ha invitato quindi i fascisti ad aderire alla costituenda cooperativa in frazione Bocchiardi di Pramollo per la fabbricazione del formaggio e di non ostacolare le industrie locali ad avere meno spirito egoistico [sic] ed infine ha avuto parole di biasimo per gli oltre 50 iscritti che non sono intervenuti alla riunione. In seguito alla distribuzione delle tessere per l'anno in corso l'assemblea si sciolse senza incidenti » (26).

---

(25) Mettendo insieme le notizie su Angrogna desumibili dalla nostra documentazione, anche se assai lacunose, abbiamo nel 1926 podestà Ruben Bertalot, nato ad Angrogna nel 1892, valdese, impiegato di banca a Torre Pellice, iscritto al partito nello stesso anno 1926; nel 1930 podestà e segretario del fascio Biagio Toja, fascista di Torre (già podestà a Lusernetta nel 1926); nel 1932 commissario prefettizio Giovanni Bonjour, maresciallo dei carabinieri a riposo; nel 1933 segretario Felice Pons, nato ad Angrogna nel 1900, contadino; nel 1936 viene proposto come segretario del fascio Vincenzo Stucchi, nato vicino a Bergamo nel 1895, residente a Torre, caporeparto della stamperia Mazzonis, iscritto al partito dal 1921; nel 1937 è proposto come segretario Francesco Mondon, nato a Torre nel 1910, iscritto al partito dal 1929 e membro del direttorio del fascio di Torre, incisore di metalli presso la stamperia Mazzonis; nel 1938 è proposto Serafino Aglì, nato a Torre nel 1903, manovale della stamperia Mazzonis (ma i carabinieri danno parere negativo per la sua condotta privata), poi Ettore Jacob, nato nel 1906 a Chiomonte, contabile a Torre, riformato ma iscritto alla Milizia, che assume la carica; alla fine del 1939 gli subentra Giorgio Cotta Morandini, poi nel 1941 Roberto Pretto di San Giovanni. Risulta evidente la difficoltà di trovare un segretario all'interno del fascio e quindi il ricorso sempre maggiore a elementi esterni al comune. Questi cenni biografici provengono essenzialmente dai rapporti dei carabinieri, in ASTo, Fondo cit., b. 141/VN, f. *Angrogna*, e b. 32/NN, f. *Angrogna*.

(26) I carabinieri al prefetto, 1° marzo 1933, ASTo Fondo cit., b. 30/NN. f. *San Germano*. Per i carabinieri firma sempre il comandante della divisione « Torino esterna », in questo caso il magg. Giacomo Ribet.

Lo stesso giorno Berruti e Rostagno si trasferirono a Perosa Argentina per ripetere lo stesso rituale:

« Il 26 corrente ebbe luogo in Perosa Argentina l'assemblea generale di quel fascio. Dopo la relazione annuale compilata e letta dal segretario politico cav. Luigi Giovanni Rostagno, capomanipolo di Perosa Argentina, ha pronunziato brevi parole di incitamento alla concordia il delegato della Federazione provinciale capomanipolo Alessandro Berutti. Tanto la relazione annuale quanto la breve allocuzione pronunziata dal cav. Berutti hanno prodotto generale entusiasmo nei 200 iscritti intervenuti tra fascisti e dopolavoristi. L'assemblea si è conclusa con il consueto saluto fascista al re al duce al segretario federale. Sono stati inviati telegrammi al duce, a codesta prefettura e al segretario federale, firmati dall'ispettore di zona cav. uff. Coucourde Arturo di Villar Perosa, dal commissario prefettizio di Perosa Argentina cav. uff. Gütermann e dal segretario politico cav. Giovanni Luigi Rostagno pure di Perosa Argentina » (27).

Pochi giorni dopo era il turno di San Secondo:

« Alle ore 21 del 15 andante ha avuto luogo in San Secondo di Pinerolo l'assemblea annuale di quel fascio con intervento del membro federale cav. Alessandro Berutti, dell'ispettore federale sig. Aldo Colonna e del podestà col. Allois comm. Augusto. Il segretario politico avv. Lantelme G. Battista ha riferito sulla situazione di quel fascio ed ha poi fatto il rendiconto amministrativo. Ha poi preso la parola il cav. Berutti ed il sig. Colonna, che hanno elogiato l'opera dell'avv. Lantelme, invitando i gregari a perseverare nell'azione finora svolta e concludendo con il saluto alla voce a sua maestà il re ed a sua eccellenza Mussolini. Erano presenti circa 300 persone » (28).

Per quanto sappiamo, gli altri fasci delle Valli non avevano una vita più intensa, né una maggiore partecipazione della base. La fascistizzazione della società, in definitiva, non modificava affatto le strutture della società liberale, ma ne sopprimeva gli aspetti migliori, le libertà politiche (anche se non bisogna dimenticare che la maggioranza degli italiani, specie dei contadini, di queste libertà politiche aveva goduto ben poco) e della moderna civiltà di massa accoglieva soltanto le tecniche di organizzazione del consenso e di inquadramento delle masse. Queste tecniche erano utilizzate soprattutto nelle città e nelle zone di tradizione socialista; nelle campagne scarsamente politicizzate delle Valli queste tecniche non erano necessarie per mantenere l'ordine e il fascismo si presentava sostanzialmente come un peggioramento dello stato liberale. Per molti militanti, poi, il fascismo era soprattutto uno strumento per farsi strada, come lo era stato la massoneria e sarà poi la democrazia cristiana con le sue organizzazioni fiancheggiatrici, anche perché l'immobilismo politico-sociale del regime non lasciava altra via per emergere alla borghesia medio-piccola orientata alle carriere politico-amministrative.

Dalla nostra documentazione emerge una serie di personaggi appena delineati dai rapporti dei carabinieri, piccoli gerarchi come Arturo Cou-

(27) I carabinieri al prefetto, 1° marzo 1933, *ibidem*, f. *Perosa Argentina*. Nello stesso fascicolo troviamo un rapporto dei carabinieri al prefetto, 29 settembre 1932, che denuncia la gestione dittatoriale del segretario del fascio di Perosa, Aldo Colonna, che fu infatti sostituito.

(28) I carabinieri al prefetto, 17 marzo 1933, *ibidem*, f. *San Secondo*.

courde, medico, segretario del fascio di Perosa nl 1928-30, podestà nel 1931-32, poi ispettore del partito per la bassa val Chisone, oppure Alessandro Berruti, nato a San Germano nel 1899 ma residente a Pinerolo, volontario in guerra, fascista della prima ora e squadrista, podestà di Pomaretto e Inverso Pinasca nel 1926 (in questa veste concesse la cittadinanza onoraria dei due comuni a Mussolini e De Vecchi) (29), segretario del fascio di San Germano nel 1930 e seguenti, capomanipolo della milizia confinaria, nel 1933 membro del direttorio provinciale del partito, ispettore dei fasci della val Pellice e ispettore di zona dell'Opera nazionale balilla e dell'Opera nazionale dopolavoro (ora attaccato, ora difeso dai carabinieri). Ma sarebbero da studiare anche dirigenti locali come Luigi Coïsson, nato nel 1888, impiegato della Mazzonis, segretario del fascio di Torre dal 1921 al 1925 e fondatore dei fasci di Bobbio e Villar Pellice; oppure Giovanni Luigi Rostagno di Perosa, nato nel 1880, maestro elementare e direttore didattico, sottotenente di fanteria in congedo e capomanipolo della Milizia, segretario del fascio di Perosa nel 1933; o ancora Alberto Perro, nato nel 1889 a Faetto, operaio della Talco e grafite, maresciallo degli alpini in guerra, segretario del fascio di Perrero nel 1933. Ma tanti personaggi ancora appaiono nelle nostre carte, troppo rapidamente per essere identificati e studiati, come sarebbe necessario per approfondire il discorso sul fascismo nelle Valli (30).

3. AUTORITARISMO E DIFFIDENZA DEL REGIME

Dalla nostra documentazione non risulta che i valdesi delle Valli abbiano dovuto subire discriminazioni o vessazioni di sorta prima del 1938-39. Vero è che un controllo non è sempre facile (anche qui sono indispensabili ricerche locali con i superstiti), perché fino al 1938 nei cenni biografici compilati dai carabinieri per tutti i dirigenti politico-amministrativi non è indicata la religione (un fatto che di per se esclude una volontà di discriminazione); ma risulta in modo indubbio una presenza valdese tutt'altro che marginale tra i fondatori dei fasci e gli squa-

(29) Berutti concesse la cittadinanza onoraria di Pomaretto a Mussolini ed a De Vecchi (« già capo del fascismo piemontese, il quale per primo portò il verbo fascista nella valle Germanasca e fu vedetta magnifica del Nuovo Impero Romano nelle terre d'Africa ») il 21 aprile 1927 e quattro giorni dopo la cittadinanza onoraria di Inverso Pinasca ancora a Mussolini ed a De Vecchi (« come fondatore ed iniziatore dell'Ideale Fascista, sinonimo di pura italianità, di forza, di civile e morale progresso »); cfr. ASTo, Fondo cit., b. 236/NN, f. *Comuni della provincia 1926-38.*

(30) Questi cenni biografici sono tratti essenzialmente dai fascicoli più volte citati relativi alle amministrazioni comunali ed ai fasci di combattimento delle Valli valdesi.

dristi, tra i podestà e i segretari dei fasci, tra gli alti ufficiali dei carabinieri ed i gerarchi del Pinerolese. Non avrebbe perciò senso parlare di un'opposizione al regime da parte dei valdesi, né di un'offensiva del regime contro i valdesi, anche se il discorso dovrebbe essere più complesso per le chiese valdesi, per le quali bisogna distinguere tra adesione al regime e appoggio militante (che non ci fu), e per una minoranza attiva negli anni Trenta (ma anche qui siamo dinanzi ad un distacco critico e non mai ad un'opposizione cosciente). Il quadro nazionale è in parte diverso, perché pur fruendo di un trattamento generalmente più favorevole che altre confessioni evangeliche, le chiese valdesi del Mezzogiorno subirono non poche vessazioni; ma in questa sede ci occupiamo soltanto delle Valli.

Per quanto ci risulta, anche i rapporti tra valdesi e cattolici rimasero freddi, ma corretti, salvo casi isolati di intemperanza. Uno di questi merita qualche attenzione, non solo come documentazione dei rancori che covavano sotto la cenere. Il 21 gennaio 1928 l'anziano parroco di Pomaretto, Stefano Clapier, indirizzò al prefetto un esposto, chiedendo che « stante la nuova mentalità del nostro saggio governo nazionale » venisse stroncato il prepotere della locale comunità valdese. Il parroco chiedeva l'ampliamento del cimitero cattolico, ma finiva col lasciare libero sfogo alla sua amarezza:

« Il fatto sta che l'ampio cimitero dei valdesi è di proprietà della Tavola valdese, quello piccolo pei cattolici è di proprietà del comune. Tutto quello dei cattolici è del comune, tutto il resto che è quasi tutto, scuole, asili, ospedali eccetera, tutto, tutto appartenente alla famosa Tavola valdese, frutto questo della vecchia e scaltra amministrazione del comune, diretta sempre da sindaci e segretari furbissimi. Ma di cuore, ora possiamo gridare: Viva il Nuovo Governo Nazionale! fortuna del podestà non più valdese che seppe scovare accantonate lire 40 mila (all'insaputa dell'autorità!), poiché [con] quelle 40 mila appena diventate 100 mila si sarebbe acquistato un nuovo locale di proprietà Tavola valdese! » (31).

L'esposto del parroco non ebbe successo, non solo per la sua ingenua esuberanza, ma perché il segretario del fascio di Pomaretto, Origene Genre (già sindaco e podestà, bersaglio principale delle accuse del parroco, col quale aveva già avuto molte questioni anche giudiziarie) lo denunciò per antifascismo per aver annunciato dinanzi a testimoni la prossima fine del regime. La denuncia trovò immediato credito e lo stesso segretario federale chiese al prefetto una severa inchiesta, minacciando rappresaglie sul malcapitato parroco; l'inchiesta fu celermente effettuata e riportò l'episodio al suo livello di rissa di paese, ma il prefetto inflisse al parroco un richiamo formale, con l'invito ad un comportamento più responsabile (32). L'episodio non meriterebbe molta attenzione se non fosse per la reazione suscitata dalla semplice accusa

(31) Esposto al prefetto del parroco di Pomaretto, cav. prof. don Clapier Stefano, prevosto, 25 gennaio 1928, in ASTo, Fondo cit., b. 236/NN, f. *Comuni della provincia*. Non ci pare necessario discutere la concretezza delle accuse del parroco, legate soprattutto alla tensione dei suoi rapporti con autorità valdesi.

(32) Tutto il carteggio è nel f. *Comuni della provincia*, cit.

di antifascismo, che ci ricorda la natura autoritaria e diffidente dello stato fascista (33).
Solo a Perosa si registrò una lunga ed aperta contrapposizione tra valdesi e cattolici, ma, come scriveva il prefetto il 5 novembre 1934, « anche la lotta religiosa che si svolge a Perosa Argentina, pur se condotta nei limiti segnati dalla legge, non è che un aspetto della lotta che le due industrie locali conducono da tempo, e ora con vigore, per il predominio locale ». I rapporti prefettizi segnalano infatti un'aspra battaglia tra il podestà Gütermann, proprietario dell'omonimo setificio con 1200 operai quasi tutti cattolici e appoggiato dalla maggioranza cattolica del comune, e l'ing. Kindlimann, direttore del cotonificio Abegg con 600 operai in prevalenza valdesi, sostenuto dalla influente minoranza valdese (« i posti locali di comando — segretario politico del fascio, ispettorato di zona del partito — sono nelle mani dei valdesi », scriveva il prefetto). La nostra documentazione non consente di approfondire le ragioni e l'andamento del contrasto, che del resto non ci interessa, perché non aveva alcuna implicazione religiosa, ma nasceva da interessi economici non particolarmente edificanti e da faide tra conventicole personali, che possono dimostrare il pieno inserimento dei valdesi nel potere locale. Osserviamo soltanto che il commissario prefettizio Marconcini appoggiava Gütermann perché « quale protestante, egli era l'unico elemento estraneo all'ambiente cattolico, quanto a quello valdese »: il che non depone a favore della cultura del funzionario, ma se non altro dimostra la sua mancanza di prevenzioni verso i protestanti (34).

Le discriminazioni che non c'erano a livello locale rispuntano invece a livello nazionale. Bisogna però mettere in chiaro alcuni punti, innanzi tutto il carattere autoritario del regime fascista sospettoso di ogni diversità e pronto al ricorso alle misure poliziesche. Nell'ottobre 1934, ad esempio, fu sciolto d'autorità il Circolo letterario di Tore Pellice, perché offriva ai maggiorenti della cittadina l'occasione di riunirsi al di fuori

(33) Anche don Giovanni Barale, parroco di Torre Pellice, tentò di approfittare del sospettoso nazionalismo del regime, chiedendo con un esposto al ministro dell'interno dell'8 settembre 1931 « che cosa è e cosa rappresenti in terra d'Italia quella bandiera di colore bleu oscuro che nella corrente settimana sventola vicino al tricolore sul balcone della Casa valdese in Torre Pellice [...] per poter tranquillizzare i cari cattolici di Torre Pellice i quali furono e vogliono essere sempre dei buoni italiani ». Ma il prefetto di Torino rispondeva che la bandiera dei valdesi, esposta durante il Sinodo, era da sempre azzurro Savoia come testimonianza del loro attaccamento alla monarchia (il carteggio in ACS, Fondo cit., f. *Torino. Propaganda evangelica*, cit.).

(34) L'intero carteggio in ASTo, Fondo cit., b. 459/VN, f. *Villar Perosa*. Citiamo in particolare le lettere del prefetto al ministero in data 5 novembre 1934 e 27 febbraio 1935 (dalle quali togliamo le due citazioni), quelle del commissario prefettizio Marconcini del 31 gennaio (in cui Gütermann è definito « unico protestante del luogo ») e 22 febbraio 1935 (da cui deriva la citazione), nonché l'esposto difensivo di Gütermann del 13 novembre 1934. Le dimissioni di Gütermann dalla carica di podestà furono disposte nel dicembre 1934 dal sottosegretario Buffarini Guidi, perché, come ricordavano i suoi avversari, l'industriale aveva combattuta la grande guerra dalla parte della Germania sua patria. Maggiore protagonista valdese di questa faida era il dott. Coucourde.

dell'ambito delle organizzazioni fasciste (35). In secondo luogo, l'ampio margine di libertà di cui godé sempre la chiesa cattolica fu esteso di riflesso anche alle chiese evangeliche, o per lo meno a quelle delle Valli, che non ebbero mai limitazioni in tutta la loro attività tradizionale, compresa l'organizzazione della gioventù. Nel regime fascista ciò costituiva un privilegio eccezionale, mai abbastanza sottolineato, che impediva alle chiese valdesi di cogliere in tutta la sua estensione la brutalità della dittatura fascista e il suo carattere profondamente antievangelico e le tramutava, molto al di là delle loro intenzioni, in collaboratori del regime, che contribuivano ad assicurare l'ordine nelle Valli ed a rendere accettabile l'Italia fascista nel mondo protestante. Ciò nonostante (questo è il nostro terzo punto) le chiese valdesi, così legate alla tradizione culturale democratica, restavano in qualche modo estranee al regime fascista, malgrado ogni buona volontà da entrambe le parti (basti ricordare la lunga mediazione esercitata da due altissimi funzionari dello stato, valdesi professanti, come il dott. Piacentini, capo divisione al ministero di grazia e giustizia, e il comm. Introna, vicegovernatore della Banca d'Italia). Ciò doveva portare ad amare delusioni alla fine degli anni Trenta, ma già da tempo la prefettura torinese giocava un duplice ruolo, garantendo da una parte la piena uguaglianza dei valdesi nelle Valli, accettando dall'altra l'impostazione antievangelica del ministero dell'interno, ossia del capo della polizia Bocchini (che svolgeva buona parte delle funzioni di ministro) e, negli anni Trenta, del sottosegretario Buffarini Guidi.

Nell'aprile 1927 era Bocchini a segnalare a tutti i prefetti la necessità di tenere i protestanti sotto controllo:

« Viene segnalato che chiese evangeliche attraverso istituzioni dipendenti svolgerebbero cauta azione antifascista. Pregasi disporre riservata intelligente attiva vigilanza segnalando ministero risultati » (36).

Il 17 maggio il prefetto di Torino dava una risposta rassicurante:

« Non è emerso, alla stregua di elementi concreti, che da parte delle varie confessioni evangeliche esistenti in Torino e provincia venga svolta una vera e propria propaganda antifascista, sia pure attraverso le istituzioni dipendenti.

(35) Come risulta dal rapporto dei carabinieri (12 settembre 1934, in ACS, Fondo cit., f. *Torino*, sf. *Circolo letterario*, cit.; ivi il decreto prefettizio di scioglimento del 10 ottobre), il Circolo letterario, fondato nel 1850, era il luogo d'incontro tradizionale della classe dirigente del luogo (e quindi sede della loggia massonica, prima del suo scioglimento). Nel 1934, secondo i carabinieri, aderivano al Circolo « circa 50 persone, le più in vista del paese, delle quali appena una metà iscritte al PNF ». Le accuse mosse da un socio espulso per morosità erano inconsistenti: nel Circolo non erano esposti il ritratto del duce e la bandiera nazionale, si raccontavano barzellette contro il regime e si ricevevano giornali francesi, quindi sospetti. Tuttavia i carabinieri, il questore e il prefetto avallarono queste accuse, perché la vera colpa del Circolo era di non essere inquadrato nell'apparato del regime.

(36) Circolare telegrafica del capo della polizia Bocchini, 13 aprile 1927, in Rochat, cit., p. 410 (per semplificare, mi limito a rinviare al mio articolo citato per i documenti dell'ACS ivi pubblicati, anziché dare ogni volta la posizione archivistica).

Viene però riferito che specialmente i salutisti (esercito della salvezza), preoccupati di fare aderenti in tutte le classi sociali e in particolare tra quelle meno abbienti, faciliterebbero l'ingresso alle loro serate anche ad individui di tendenze antifasciste, che cercherebbero, per quanto in forma molto attenuata, di non contraddire, pur di vederli abbracciare la loro credenza. Nelle altre chiese invece verrebbe rilevato un certo senso di allarme, ispirato al timore che il governo avesse a prendere misure atte a togliere loro una parte della gioventù per indirizzarla secondo direttive non perfettamente conformi ai loro criteri di propaganda. Tale senso di inquietudine non avrebbe avuto, almeno per ora, dei riflessi esteriori né potrebbe, in relazione agli attuali stati propagandistici e di azione, destare soverchie preoccupazioni, anche per la cerchia relativamente ristretta delle persone interessate.

Solo la chiesa valdese ha, specialmente nel Pinerolese, una notevole sfera di influenza, ma, tranne qualche esponente vincolato alla massoneria, l'elemento valdese può ritenersi, nei suoi larghi strati di popolazione, disciplinato e ossequiente alle istituzioni e al regime.

E' stato tuttavia segnalato che i dirigenti della chiesa valdese avrebbero in questi ultimi tempi accentuato la loro propaganda stringendo contatti più intimi colla chiesa calvinistica [sic] allo scopo di aumentare la reciproca coesione morale e numerica. Dette chiese avrebbero la loro base a Lione, Tolosa e in altre città della Francia, sedi di numerose colonie italiane, ove svolgerebbero un'intensa azione di proselitismo, non sempre conforme agli interessi nazionali.

In certe sfere intellettuali è stato altresì rilevato un movimento teosofico a tinte mazziniane e quindi con leggero sapore antifascista. Detto movimento però, pur essendo di regola la società teosofica l'anticamera dei riti massonici, verrebbe definito innocuo sia per la qualità degli aderenti, sia per il contenuto esclusivamente dottrinale delle teorie professate » (37).

Nell'imminenza dei Patti lateranensi Bocchini tornava a stimolare l'attenzione dei prefetti contro gli evangelici, ma da Torino riceveva ampie assicurazioni: « dalla vigilanza esercitata sulle chiese evangeliche della provincia e specialmente su quelle del Pinerolese, non è risultato finora che esse svolgano alcuna speciale attività all'infuori della propaganda evangelica. Continua la sorveglianza » (38). Anche gli altri prefetti inviavano risposte di questo tenore, ma il ministero dell'interno tornava a scrivere molto esplicitamente che le chiese evangeliche andavano considerate come sospette anche se non le si poteva accusare di nulla di concreto contro il regime fascista; ma gli uffici di polizia davano prova anche dei limiti della loro informazione in materia, perché tracciavano un quadro generale della presenza protestante in Italia zeppo di lacune, che addirittura dimenticava tutte le chiese delle Valli! (39).

---

(37) Il prefetto di Torino al ministero, 17 maggio 1927, in ACS, Fondo cit., f. *Torino*, sf. *Propaganda evangelica*, cit.

(38) Il prefetto di Torino al ministero, 19 maggio 1929, *ibidem*.

(39) Cfr. Rochat, cit., pp. 414-16. Un'altra testimonianza dei limiti di efficienza della polizia è la lunga pratica aperta il 5 ottobre 1929 su richiesta del ministero degli esteri per identificare il prof. Comba di Roma che il 21 settembre aveva preso parte ad un'assemblea internazionale « al santuario protestante del Désert presso Nemês » [sic]. Le ricerche coinvolsero le questure di Roma, Torino e Firenze ed i pastori Ernesto, Enrico e Guido Comba, per concludere, dopo almeno venti lettere e sedici mesi, che si trattava quasi certamente di Ernesto Comba (come si sarebbe potuto appurare subito con una semplice telefonata o lo spoglio della stampa valdese). Il carteggio è in ACS, Fondo cit., f. *Torino*, sf. *Propaganda evangelica*, cit.

La firma dei Patti lateranensi valse un rafforzamento dei controlli burocratico-polizieschi sull'attività evangelica che usciva dall'ambito strettamente parrocchiale. Nell'estate del 1929 la richiesta di autorizzazione per le tradizionali riunioni del 15 agosto al Teynaud di Villar Pellice ed al Lazzarà di Pramollo dovette andare fino a Roma per il visto addirittura di Bocchini (40). In seguito fu riaffermata la competenza della questura di Torino per riunioni e congressi alle Valli, con una sola rilevante eccezione: il convegno nazionale delle ACDG di Villar Pellice del 1933, per cui fu necessaria l'autorizzazione personale di Mussolini, data la partecipazione di personalità poco ligie al regime (41). Il ministero continuò però ad essere informato (ed a protestare quando ciò non accadeva) di ogni convegno, di quelli di livello nazionale come il campo-congresso della Federazione giovanile valdese a San Germano nel 1931 e nel 1935 e il convegno citato delle ACDG del 1933, e di quelli di ambito locale, come le riunioni annuali delle ACDG delle Valli o del Piemonte. I rapporti dei carabinieri ripresi dal prefetto per informare Roma presentavano questa attività in modo favorevole, come negli esempi seguenti:

« Il giorno 11 corrente [febbraio 1932] a Pian Prà (Pinerolo) ebbe luogo un convegno delle Unioni cristiane dei giovani valdesi. Intervennero a tale convego alcuni pastori della chiesa valdese, i dirigenti le sezioni dell'UCDG dei comuni circonvicini e il presidente del comitato di Torino. Nel predetto convegno vennero trattati problemi religiosi e il programma di propaganda da svolgere nel corrente anno dai vari sodalizi. Furono pure messe in evidenza le benemerenze e le virtù morali spirituali e patriottiche del popolo valdese » (42).

« Al convegno primaverile delle Unioni cristiane giovanili valdesi, che ha avuto luogo il 5 corrente [maggio 1932] in località Colletto di Robbia di Torre Pellice, intervennero circa 300 persone appartenenti alle varie associazione dei paesi circonvicini. Alle ore 10 il pastore Tron Emilio parlò dei doveri che i giovani hanno verso Dio e la Patria, ed accennando alle virtù del popolo valdese menzionò gli atti di valore compiuti durante la guerra europea dai valdesi. Furono poi eseguiti canti e giuochi popolari. Nessun incidente » (43).

La libertà religiosa era però sempre una concessione e non un diritto, come aveva ricordato qualche anno prima il questore di Torino, che con una semplice circolare alle autorità comunali e di polizia della provincia aveva revocato tutti i « certificati di iscrizione » rilasciati ai colportori della Società biblica britannica e forestiera, privandoli del diritto di vendere le Bibbie per strada.

---

(40) Il carteggio relativo in ACS, Fondo cit., f. *Torino*, sf. *Propaganda evangelica*, cit.

(41) L'autorizzazione di Mussolini, comunicata dalla presidenza del consiglio al ministero dell'interno il 30 luglio 1933, in ACS, Fondo cit., f. *Torino*, sf. *YMCA*, cit.

(42) Il prefetto al ministero, 17 febbraio 1932, in ACS, Fondo cit., f. *Torino*. sf. *Propaganda evangelica*, cit.

(43) Il prefetto al ministero, 10 maggio 1932, *ibidem*.

« Con tale provvedimento [si giustificava il prefetto] non si è inteso vietare la vendita del libro, che potrà da chi voglia essere acquistato presso le librerie, come si usa per tutte le pubblicazioni di qualsivoglia genere e materia, ma si è voluto impedire il perpetuarsi di una propaganda che la Società biblica britannica, sotto lo specioso pretesto della vendita ambulante del Vangelo, intende certamente fare a danno del cattolicesimo, riconosciuto come religione dello stato, ed in contrasto pertanto al sentimento religioso della popolazione.

Che si tratti di propaganda si desume dal contenuto della circolare, della quale si unisce copia: in essa la Società britannica e forestiera dichiara di avere unicamente lo scopo di divulgare il Vangelo, sacro alla Cristianità, per cui, esulando il fine di lucro, vende i libri sotto costo, aspettando da quelli che hanno risorse i mezzi per colmare il deficit del suo bilancio annuale » (44).

In questo caso le proteste rispettose, ma ferme del past. Enrico Pons di Massello, direttore della filiale italiana della Società biblica, che minacciava di appellarsi alle autorità inglesi ed all'opinione pubblica straniera, costrinsero prefetto e questore ad una imbarazzata marcia indietro. Veniva implicitamente ribadito che era lo stato fascista a fissare i margini della libertà religiosa, in base ai suoi interessi ed ai rapporti di forza e non a principi generali ed ai diritti dei cittadini.

4. NUOVI SOSPETTI E DISCRIMINAZIONI

La posizione degli evangelici italiani cominciò a peggiorare nel 1935-36, perché, malgrado ogni volontà di collaborazione, la loro « diversità » spiccava maggiormente nel clima di esasperata mobilitazione nazionalista suscitato dal regime per rinviare la crisi che lo minava. Come è noto, i pentecostali furono colpiti per primi e più duramente, poi la polizia prese a interferire nella gestione delle chiese metodiste e delle ACDG e rilanciò inchieste nazionali che erano un preciso invito ai prefetti a stringere i freni della libertà religiosa. Nel 1938 la brutale campagna antisemita travolse la minoranza ebraica. Lo scoppio della guerra mondiale segnò lo scioglimento dell'Esercito della salvezza, nuove vessazioni contro chiese e organizzazioni evangeliche, una repressione massiccia contro i pentecostali, con centinaia di arresti e condanne al confino, e un processo presso il Tribunale speciale contro 26 testimoni di

(44) Il carteggio in ASTo, Fondo cit., b. 411/NN, f. *Società biblica britannica e forestiera, Roma.* Ivi la circolare del questore, 11 marzo 1927, i successivi esposti e ricorsi del past. Pons, la lettera del 28 marzo (da cui citiamo) inviata al ministero dal prefetto, che si giustificava adducendo le proteste suscitate dalla vendita delle bibbie nelle piazze, e lo sviluppo della corrispondenza, conclusa in luglio col ritiro del provvedimento (anzi, si scopre che il « certificato d'iscrizione » contestato non è mai stato ritirato, ma addirittura rinnovato d'ufficio in aprile!).

Geova, conclusosi con otto condanne a undici anni di carcere e diciotto condanne da sei a due anni (45).

Nelle Valli, il primo segno del cambiamento di clima si ha nei rapporti dei carabinieri sui candidati alle cariche pubbliche, che nel 1938 cominciano a registrare anche la religione (e poi la razza). Nell'autunno fu soppresso l'« Echo des vallées » con questa motivazione: « Conserva in genere un atteggiamento estraneo o ostile al regime e fa propaganda per la diffusione della lingua francese fra i cittadini italiani ». Il questore di Torino coglieva il mutamento in corso fornendo a Roma informazioni rassicuranti sulla lealtà dei valdesi, ma per la prima volta vi aggiungeva una riserva di fondo: la chiesa valdese « non si interessa di questioni politiche, ma solo della diffusione di principi di carattere universale che non sempre collimano perfettamente con quelli dell'etica fascista » (46). Lo scoppio della guerra mondiale, poi l'intervento italiano e la breve campagna delle Alpi, combattuta anche sulle montagne valdesi, acuirono i sospetti: nel giugno 1940 il segretario federale torinese scriveva a Roma al segretario del partito:

« Ritengo opportuno di ritornare a segnalarti la particolare situazione della val Pellice. Anche qui la popolazione è tranquilla, ma occorre vigilare sulle possibilità, che esistono, che elementi disfattisti o peggio non compiano una subdola e pericolosa opera di propaganda ostile ad intonazione antifascista e marcatamente anglo-francofila, azione che potrebbe avere buon gioco data la naturale inclinazione in questo senso della mentalità locale » (47).

Poco dopo il ministero dell'interno dava un credito insolito a un'informativa anonima di evidente superficialità sulla pericolosità dei valdesi (48); ma questa volta il prefetto di Torino rispondeva a tono, pur promettendo controlli sempre più efficaci: « Per quanto siano sempre esistiti contatti con correligionari di altri stati, specie inglesi e svizzeri, dai quali spesso giungevano in passato aiuti finanziari, nessun fatto nuo-

(45) Cfr. Rochat, cit., pp. 425 sgg. (e nostre ricerche in corso per quanto riguarda la repressione di pentecostali e testimoni di Geova).

(46) Il questore di Torino al ministero, 13 novembre 1938, risposta pubblicata per intero in Rochat, cit., p. 430; ivi la motivazione della soppressione dell'« Echo des vallées ».

(47) La lettera del segretario federale di Torino, trasmessa dalla direzione nazionale del PNF al ministero dell'interno il 12 giugno 1940, è conservata in ACS, Fondo cit., f. *Torino*, sf. *Unione del silenzio*. Nella lettera veniva denunciata anche l'attività dell'Esercito della salvezza e dell'Unione del silenzio, un piccolo gruppo paracristiano, che credeva nell'efficacia diretta della preghiera contemporanea di più persone. La sua animatrice Colvina George in Feyles, residente a Torre Pellice, fu diffidata dalla polizia (malgrado le sue proteste di fede fascista), senza altro motivo che la sua origine inglese e la sospettosità poliziesca dinanzi ad atteggiamenti inconsueti.

(48) L'informativa (datata 16 agosto 1940 e conservata in ACS, Fondo cit., f. *Torino*, sf. *Propaganda evangelica*, cit.) riferisce le impressioni di una persona che, capitata per la prima volta a Pinerolo, aveva subodorato la pericolosità dei valdesi e i loro legami con l'Inghilterra. Informative di questo genere in condizioni normali non sarebbero mai arrivate sul tavolo del capo della polizia; ma in un momento di attacco ai protestanti, anche pettegolezzi come questo erano presi sul serio.

vo, nelle attuali contingenze internazionali, si è rivelato tale da richiamare l'attenzione » (49).

Gli allarmi citati non erano però rimasti senza esito, perché avevano portato ad un provvedimento di notevole gravità, che sanciva una precisa discriminazione politico-religiosa nei confronti dei valdesi: la decisione da escluderli dalle cariche pubbliche delle Valli, in particolare da quelle di podestà (su questo punto la nostra documentazione è probante) e verosimilmente anche dalle altre, a cominciare da quelle di segretari dei fasci (ma qui abbiamo elementi insufficienti per una conclusione netta). La decisione fu presa da prefetto e segretario federale, presumibilmente nella prima metà del 1940. Sta di fatto che il 15 settembre 1940 il prefetto scriveva al segretario federale, a proposito della candidatura di Ruben Bertalot alla nomina a podestà di Villar Pellice:

« Questa prefettura ritiene che non sia opportuno proporre per la nomina a podestà di Villar Pellice persona professante la religione valdese. Poiché il camerata Bertalot Ruben, proposto da codesta Federazione, professa tale religione, prego indicare altro camerata in possesso dei prescritti requisiti e professante la religione cattolica » (50).

Qualche mese più tardi era il segretario federale a mettere il veto alla nomina a podestà di Angrogna di uno dei più vecchi fascisti della valle, Luigi Coïsson:

---

(49) Il prefetto di Torino al ministero, 24 settembre 1940, in ACS, Fondo cit., f. *Torino*, sf. *Propaganda evangelica*, cit. Il 14 novembre 1940 il console G. Gallo, comandante la I legione camicie nere da montagna di Torino, segnalava al prefetto la situazione di Perosa Argentina, ossia « la dominazione politica, economica della casta protestante valdese che ora ha in mano tutto: organizzazioni del regime, comune, direzione delle fabbriche locali ». Centro di tutto il cotonificio Valle di Susa, « il quale è impregnato di dirigenti ed impiegati tutti protestanti-valdesi »: podestà, ispettore dei fasci della zona, segretario comunale, tutti sono valdesi o dipendenti del cotonificio, i valdesi controllano anche l'ufficio imposte, che « taglieggia addirittura con metodi antifascisti e senza alcun criterio logico ». « Non solo nel comune di Perosa, ma in tutti quelli della vallata regna un malcontento visibile ed udibile ovunque. Non parlo delle varie manifestazioni del regime che raccolgono (nonostante le circolari intimidatorie) pochi (sempre gli stessi elementi) e senza nessun entusiasmo ». Il console concludeva chiedendo se non fosse arrivato il momento « di far piazza pulita di questa congrega di mestieranti della politica (antifascista per eccellenza) che serve solo ad allontanare sempre più la popolazione dal credo mussoliniano » (ASTo, Fondo cit., b. 459/VN, f. *Perosa Argentina*). Peccato che la denuncia del console sia troppo confusa ed esagerata per meritare attenzione; sembra però da ricondurre alle vecchie faide caratteristiche di Perosa, ma in parte anche al nuovo clima meno favorevole ai valdesi.

(50) ASTo, Fondo cit., b. 473/VN, f. *Villar Pellice*. Il segretario federale rispondeva (20 dicembre 1940) che il Bertalot, di origine valdese, si era fatto battezzare cattolico nel 1919 per poter sposare una cattolica (e allegava il relativo certificato di battesimo rilasciato dalla curia vescovile di Pinerolo). I carabinieri rispondevano (10 gennaio 1941) che « il Bertalot aveva però tenuto accuratamente nascosta tale circostanza, tanto che gran parte dei suoi ex-correligionari ignorano la di lui conversione ». Il prefetto reiterava il veto, malgrado le insistenze del segretario federale. Si noti che Bertalot era segretario del fascio di Villar Pellice dall'aprile 1939 ed era stato podestà di Angrogna.

« Non posso esprimere parere favorevole alla nomina a podestà del comune di Angrogna del camerata Luigi Coïsson, in quanto il predetto essendo di religione valdese, non è nominativo che rientri nel quadro delle direttive che erano intercorse tra questa federazione e codesta prefettura circa le Valli pinerolesi » (51).

Quando poco dopo il segretario del partito fascista Serena, dando prova di assoluta disinformazione, denunciava « l'irriducibile antifascismo dei valdesi », il fatto che si proclamassero « stranieri in Italia » e tenessero la popolazione cattolica delle Valli « in stato di vera umiliazione » (52), il prefetto di Torino poteva rispondere che i tradizionali sentimenti di simpatia per l'Inghilterra non avevano riflessi in campo politico e che:

« Gli iscritti al PNF sono 1416, fra cui vi sono cinque squadristi, quattro segretari di fascio attualmente in carica e 93 gerarchi. Molti sono stati i caduti nella guerra 1915-18 ed anche nell'attuale. I podestà della zona sono tutti cattolici, ad eccezione di quello di Massello, per la cui sostituzione le pratiche sono già in corso e di Prali, il cui podestà è stato da tempo richiamato alle armi. Non risulta poi assolutamente rispondente a verità che la popolazione cattolica viva in uno stato di vera umiliazione, in quanto l'elemento valdese non ha alcuna influenza sulla popolazione cattolica » (53).

E infatti la popolazione cattolica, o per meglio dire le autorità cattoliche apprezzavano altamente la situazione venutasi a creare, come risulta da questa lettera al prefetto del vescovo di Pinerolo, Gaudenzio Bianchi, 13 settembre 1942:

« Eccellenza,
incoraggiato dalla squisita cortesia con cui fui da voi accolto tutte le volte che ebbi l'onore di parlarvi, mi rivolgo ora per esporvi un dubbio che mi preoccupa alquanto.

Sento che si parla di un probabile cambiamento del podestà di San Germano Chisone di questa mia diocesi.

Naturalmente questo esula dalle mie competenze, ma per il timore che in questo possa in qualche modo entrare la questione religiosa o l'influsso di elementi religiosi, poiché ci troviamo in un centro attivo valdese, mi sento in dovere di dichiararvi che l'attuale podestà cav. geom. Giovanni Cocilovo si è sempre dimostrato verso di me e verso i parroci del suo comune con compitezza e senso di imparzialità, dimostrando di rendersi perfettamente conto della delicatezza della sua posizione, posto ad amministrare una popolazione divisa in fatto di religione.

Attualmente i rapporti nostri con i fratelli valdesi, anche a San Germano Chisone, sono corretti, ma certo i cattolici, che sono nel comune un nucleo compatto e abbastanza grande, con scuole ed asilo infantile propri, si sentirebbe umiliati se, contro il principio ormai felicemente adottato in tutta questa nostra re-

(51) Il segretario federale Ferretti al prefetto Di Suni, 28 aprile 1941, *ibidem*, b. 141/VN, f. *Angrogna*.

(52) La lettera di Serena del 30 luglio 1941 è riprodotta integralmente in Rochat, cit., p. 433.

(53) Il prefetto al ministero, 16 novembre 1941, testo integrale in Rochat, cit., p. 434. Non sappiamo se il fatto che quattro valdesi coprissero ancora la carica di segretario del fascio significava che non era stato possibile sostituirli (si trattava verosimilmente dei comuni più poveri e scomodi, tra i quali sicuramente Massello) oppure che l'esclusione dei valdesi dalle cariche fasciste si applicasse con minor rigore.

gione, dovessero vedere a capo dell'amministrazione comunale un valdese. Tutto questo vi dico in modo del tutto confidenziale » (54)

Autorità statali, fasciste e cattoliche, di buon accordo, procedevano alla ghettizzazione e discriminazione dei valdesi: uno sviluppo fortunatamente interrotto dalla caduta del regime fascista. E tuttavia, mentre mettiamo in rilievo la gravità di questa politica, non possiamo non ricordare che l'uomo delle Valli più duramente colpito per la sua fede in quegli anni non fu un valdese, ma un testimone di Geova, Giosué Paschetto di Prarostino, condannato nell'aprile 1940 a undici anni di carcere. Ciò non vuol dire che costui avesse maturato una coscienza politica e una volontà di lotta contro il regime, perché la sua vita e le sue scelte politiche non erano diverse da quelle di tanti valdesi: era la giustizia fascista a non essere giusta, ma dominata da una sospettosa ignoranza e da un autoritarismo velleitario, e quindi discriminava il valdese e metteva in carcere il testimone di Geova, dimostrando ancora una volta il suo disprezzo per gli uomini e le idee e la volontà di demonizzare gli avversari reali, potenziali e presunti.

GIORGIO ROCHAT

(54) ASTo, Fondo cit., b. 454/VN, f. *San Germano*. Cocilovo fu naturalmente riconfermato.

APPENDICE PRIMA

DOCUMENTI SULLA SOCIETA' DI STUDI VALDESI

La nostra documentazione conserva alcuni riferimenti alla Società di studi valdesi, in primo luogo la nota delibera della Giunta centrale per gli studi storici, cui il regime aveva affidato il compito di coordinare e inquadrare tutti gli istituti di ricerca storica del paese, con evidenti intenti di propaganda e controllo. La società storica valdese (anzi la Société d'histoire vaudoise) fu esclusa dal novero degli istituti storici con questa delibera del 6 aprile 1935 della Giunta centrale citata:

« ritenuto che la Società storica valdese di Torre Pellice ha carattere confessionale e che pertanto non può essere inquadrata fra le Società storiche operanti nella circoscrizione della Regia Deputazione di storia patria per il Piemonte;

« considerato che è necessario che la Società adegui il nome alle proprie caratteristiche strutturali;

« [la Giunta centrale] delibera: la Società storica valdese potrà continuare la sua attività come organismo autonomo purché assuma la denominazione di Società di studi valdesi ».

(Fonte: ASTo, Fondo cit., b. 421/NN, f. *Giunta centrale per gli studi storici;* allegate le lettere di trasmissione e basta).

Gli altri due documenti trovati sono la risposta della prefettura torinese a richieste romane di informazioni sulla Società. Il 3 novembre 1938 il prefetto scriveva al ministero in questi termini:

« Pregiomi comunicare che la "Società di studi valdesi" sorta in Torre Pellice il 6 settembre 1881 sotto il nome di "Società di storia valdese" si occupa esclusivamente di ricerche storiche. E' composta da 85 soci vitalizi, che hanno pagato una volta tanto L. 150 e da 145 soci ordinari che versano una quota annua di L. 8.

Nella sede della Società, in Torre Pellice, via Wigram 2, esiste una biblioteca di libri sugli studi di storia valdese e religiosa, che è messa a disposizione degli studiosi.

La Società è rappresentata da un seggio esecutivo di cinque membri nominati annualmente.

Sono attualmente in carica:

1) prof. dr. A. Pascal, presidente
2) cav. prof. A. Jalla, vicepresidente
3) A. Annaud Hugon [*sic*], segretario
4) dr. A. Pons, archivista
5) cav. E. Avassot, cassiere.

Il seggio esecutivo dirige in modo generale le ricerche da farsi dai membri della Società, provvede alla scelta delle pubblicazioni da farsi e da acquistarsi per le biblioteche ed eseguisce i deliberata dell'assemblea, che si riunisce una volta all'anno, all'epoca del Sinodo valdese.

Nell'ultima assemblea, il cui ordine del giorno è riportato nel giornale "L'Echo des vallées", venne tra l'altro letto un messaggio del dr. L. Savory di Belfast, delegato della "Società ugonotta di Londra" e della "Società storica del protestantesimo francese".

Il messaggio conteneva un saluto cordiale ai correligionari e riferiva, nella parte storica, sulla cacciata dalla Francia degli ugonotti.

I membri del seggio risultano tutti di buona condotta ed iscritti al PNF.

"L'Echo des vallées" è un giornale settimanale, diretto dal dr. Giulio Tron, pastore di Torre Pellice. Gerente responsabile è il dr. Alberto Ricca, pastore di Bobbio Pellice ».

(Fonte: ACS, Fondo cit., f. *Torino*, sf. *Società di studi valdesi*. La direzione generale della polizia aveva ricevuto, in forma anonima, una copia dell'« Echo des vallées » del 2 settembre 1938 che annunciava la seduta della Società per il giorno 5 settembre, lunedì del Sinodo; segnato in blu l'annuncio del messaggio di L. Savory. Da qui la richiesta di informazioni della direzione generale, in data 14 settembre, cui il prefetto di Torino risponde con la lettera riportata).

Poche settimane dopo questa risposta. complessivamente corretta e verosimilmente compilata con la collaborazione di un esponente della Società, il prefetto di Torino riceveva una nuova richiesta di informazioni riservate sulla Società da parte della R. Accademia d'Italia, promotrice di un concorso cui partecipava anche la nostra Società. La forza della *routine* burocratica impediva che il prefetto utilizzasse le informazioni appena inviate al ministero dell'interno; vennero quindi messi all'opera i carabinieri, che il 13 febbraio 1939 fornirono la seguente risposta, ampia e imprecisa, a firma del maggiore Attilio Visconti, comandante del gruppo esterno della legione di Torino:

« Il centro di studi valdesi fondato il 6 settembre 1871 [*sic*] ha la sua sede in Torre Pellice. L'attività svolta dalla società valdese mira alla collaborazione in favore del collegamento spirituale e della solidarietà pratica tra le chiese evangeliche italiane e quelle straniere. Le finalità della suaccennata società mirano alla spiegazione della religione valdese ed al perfezionamento con conversazioni d'indole religiosa, morale e storica. Il centro di studi valdesi pubblica dei bollettini e dei periodici che poi manda ad ogni associazione, dettando appositi programmi religiosi, storici e morali. Tale programma viene svolto dai singoli soci sotto la guida di un presidente.

Una emanazione diretta del centro studi valdesi è l'associazione cristiana dei giovani, che sono riuniti in una federazione nazionale, costituita nel 1878, ed ufficialmente riconosciuta con decreto del ministero dell'interno in data 15 luglio 1932. Tale associazione è diretta da un comitato nazionale, il quale è aderente all'associazione mondiale delle associazioni cristiane dei giovani, con sede a Ginevra, la quale stabilisce fra tutte queste un'attiva solidarietà cristiana.

La società possiede un museo storico sito in quella via Wigram 2 e una biblioteca ove sono raccolti gli editti di riconoscimento della chiesa valdese, editti emanati dai principi di casa Savoia nelle diverse epoche in cui essi regnarono ».

Dopo queste informazioni straordinariamente imprecise i carabinieri passavano a dare i nomi dei responsabili della Società: presidente Arturo Pascal, nato nel 1887, professore di lettere al liceo D'Azeglio di Torino, iscritto al PNF dal 1932; vicepresidente Attilio Jallà, nato nel 1882, professore di lettere al liceo di Torre Pellice, iscritto al PNF dal 1932; segretario Augusto Armand Hugon, nato nel 1915, studente universitario a Torino, iscritto al PNF dal 1937; membro Teofilo Pons, nato nel 1895, professore al liceo di Torre Pellice, iscritto al PNF dal 1932; cassiere Giacomo Ayassot, nato nel 1866, segretario comunale in pensione, iscritto al PNF dal 1926. E concludevano:

« Tutti i componenti il comitato direttivo risultano di buona condotta morale e politica, di sentimenti favorevoli al regime ed immuni da precedenti e pendenze penali. Appartengono alla razza ariana ».

(Fonte: ASTo, Fondo cit., b. 412/NN, f. *Associazioni*, sf. *Torre Pellice. Società di studi Valdesi*. Il prefetto trasmise questa lettera alla R. Accademia con lievi correzioni e l'aggiunta, dopo il primo capoverso: « il carattere della associazione è strettamente storico-religioso ». Il miglior commento ci sembra l'agghiacciante chiusura riportata: « appartengono alla razza ariana », che ci riporta immediatamente ai tempi della dittatura e della barbarie fascista).

APPENDICE SECONDA

ALPINI E GUERRA FASCISTA: UN DOCUMENTO

La nostra documentazione è assai povera di documenti sulla guerra mondiale, ma contiene un documento di notevole interesse, anche se isolato: il promemoria riservato personale del magg. O. Cavaliere, comandante del gruppo esterno dei carabinieri di Torino, al prefetto ed al questore di Torino, in data 9 gennaio 1942. Si tenga presente che il 3° reggimento alpini reclutava soprattutto nelle Valli Valdesi e in val Chisone.

Nelle notti sul 4 e 5 corrente, diverse centinaia di alpini del 3° reggimento, richiamati dalla licenza in seguito all'ordine di partenza della divisione Taurinense per destinazione oltremare, e la quasi totalità degli altri rimasti in sede (in tutto circa tre mila uomini) hanno percorso le vie di Pinerolo in istato di ebbrezza alcolica, schiamazzando — qualcuno emettendo grida scomposte interpretate di protesta contro la guerra —, commettendo ogni sorta di vandalismo e dando prova della massima indisciplina.

Sono state da loro divelte e deteriorate nei viali della periferia una quindicina di targhe e cartelli indicatori, deteriorate tre fontanelle pubbliche, abbattute diverse piante ornamentali in giardini pubblici e una diecina di panchine di legno e di pietra; in una strada della periferia, inoltre, sono state rotte tutte le lampadine della pubblica illuminazione. Sempre alla periferia della città è stato esploso anche qualche colpo d'arma da fuoco, senza conseguenze.

Numerose pattuglie dell'arma [dei carabinieri] e ronde della Scuola di applicazione di cavalleria, comandate da quel comando di presidio, non hanno potuto dominare la massa degli ubriachi, i quali, forti del loro numero e protetti dall'oscurità, hanno potuto con facilità compiere gli atti di vandalismo anzi citati.

(Fonte: ASTo, Fondo cit., b. 147/NN, f. *Partenza delle truppe per i teatri di operazione*).

La rivolta degli alpini, minimizzata (si noti l'inciso pudico alle « grida scomposte interpretate di protesta contro la guerra ») e presto terminata con la partenza per il fronte degli stessi ribelli, va ricordata perché era l'unico momento e l'unico modo in cui poteva esplodere il dissenso di massa che si celeva sotto il consenso entusiastico e oceanico imposto dal regime dittatoriale con la forza del suo apparato poliziesco e propagandistico.

Brevi cenni sulla "patata" in Europa, dal XVI al XX secolo

Michel de Montaigne et Olivier de Serres.

Il 22 giugno 1580, lo scrittore francese Michel de Montaigne, in compagnia di alcuni gentiluomini e servitori, partiva dal castello avito nei pressi di Bordeaux, nella Dordogna, per visitare l'Italia, attraverso la Francia settentrionale, la Svizzera e la Germania. Le vicende di quel lungo suo viaggio di diporto e studio, e anche per motivi di salute, sono state da lui stesso narrate nel famoso *Journal*, che fu ritrovato per caso e pubblicato per la prima volta nel 1775, circa 180 anni dopo la morte del Montaigne.

Fra le cento notizie di vario genere che l'illustre scrittore annotava quotidianamente durante il suo peregrinare da una città all'altra e da una all'altra osteria, ne abbiamo spigolata una alquanto curiosa, ma di notevole interesse per il nostro modesto assunto di risalire ai primi accenni sulla coltivazione e sugli usi del preziosissimo tubero di origine americana.

Dopo il suo soggiorno a Trento, egli ci ricorda che ivi già allora gli abitanti, fra gli altri cibi, « mangent aussi des *truffes* qu'ils pelent et puis les metent en petites leches (fettine) à l'huile et au vinaigre, qui ne sont pas mauvaises. A Trente on en servit qui estoient gardées un an ».

Dal modo in cui viene fornita questa peculiarità culinaria del Trentino, allora terra imperiale, possiamo dedurre che il nostro viaggiatore buongustaio, nella sua patria, cioè nel Périgord, regione del dipartimento della Dordogna, non aveva ancora conosciuto l'uso di questo prezioso tubero commestibile che, oltre un secolo più tardi verrà poi considerato, in parte dell'Europa centro occidentale, come un prodotto provvidenziale per l'alimentazione dell'umanità.

Questo accenno del Montaigne alle patate mangiate in insalata (poiché nel parlare del vecchio Périgord, *truffe* è ancora oggi il nome della patata) sta ad indicare che nell'ultimo quarto del secolo XVI le patate erano già conosciute nelle terre occidentali dell'arciduca d'Austria. Forse attraverso Venezia ed il suo intenso commercio marittimo; forse at-

---

* Alcuni brevi articoli sulla nostra pianta solanacea erano stati pubblicati su « Il Pellice », fra il dic. 1968 e il febb. 1970.

traverso le terre dell'Impero che, sotto Carlo V, era stato legato alle terre americane d'oltre Oceano. Forse non si deve neppure dimenticare che in quel secolo, a Trento, era stato convocato il famoso Concilio (che si iniziò nel 1545, ma che terminò solo nel 1563), nel quale non dovevano certo mancare i buongustai fra tanti convenuti di alto rango e in un Concilio di così lunga durata.

La notizia dataci dal Montaigne è comunque di vivo interesse perché ci conferma che il tubero della solanacea diventato uno dei più preziosi alimenti dell'uomo era ancora piuttosto raro in quegli anni, e riservato alle borse ben provviste, com'era quella dello scrittore francese del XVI secolo.

Una riprova della estrema rarità della patata nel '500 in Francia, e del resto anche altrove in Europa, la troviamo nel fatto che quattro anni dopo il viaggio dello scrittore francese attraverso l'Europa occidentale, e cioè nel 1584, il grande agronomo francese Olivier de Serres riceveva con grande parsimonia, da parte di un botanico di Basilea, qualche tubero di *cartoufles* (come si chiamavano le patate nella Svizzera di lingua tedesca), che egli coltivò nel celebre suo possedimento di « Le Pradel », nel dipartimento dell'Ardèche, nel Vivarese. La pianta era allora assai più cespugliosa di quanto lo sia oggi, dopo oltre tre secoli di cultura e di selezione per migliorarne il tubero commestibile, a scapito del fusto e delle foglie. Ecco infatti come la pianta ci viene descritta dal grande agronomo ugonotto, unanimemente riconosciuto come il padre dell'agricoltura in Francia (1539-1619).

Egli la chiamava anche « trufle blanche » e così la descrive: « arbusto annuale a fiori bianchi, che si schiudono in agosto; frutto che ingrossa e matura sotto terra, simile ai tartufi (*truffes*), ma più chiaro, con la scorza non ruvida o scabra (*raboteuse*); si raccoglie verso la fine di settembre ». Olivier de Serres piantava i tubercoli dopo i grandi freddi, all'inizio della primavera, alla profondità di quattro dita sotto terra. Essi richiedono, ha lasciato scritto, terra ben concimata, più leggera che pesante, ben spaziata alla distanza di quattro piedi. La patata, annotava ancora il nostro agronomo, va conservata in sabbia grossolana in una cantina temperata: si deve impedire ai topi, che ne sono ghiotti, di potersene cibare (1).

La patata in Europa occidentale.

Secondo certi autori, la patata sarebbe stata recata nel sud della Francia verso il 1540, da un frate francescano nel suo paese natìo di Sant'Albano, presso Annonay, nell'Ardèche. Altri studiosi però propongono altre date, riguardo all'introduzione della patata in Europa: date che si collocano nell'ultimo quarto del XVI secolo, che sembra essere

(1) F. Lequenne, *La vie d'Olivier de Serres*, Paris, Julliard, 1946.

il venticinquennio entro il quale varie nazioni europee hanno qua e là cominciato, ad opera di singoli pionieri, di frati, di giardinieri, di agronomi, ecc., a coltivare e ad acclimatare nei loro orti e giardini il prezioso tubero americano.

Altri studiosi ritengono che la patata sia arrivata in Europa fra il 1580 e il 1585, tramite la Spagna (che in quel secolo possedeva ancora nel nostro paese la Sicilia e la Sardegna), donde sarebbe passata in Italia, portatavi da carmelitani scalzi, fra la fine del XVI e il principio del XVII secolo. In Italia, il prezioso tubero avrebbe preso, due secoli dopo, il nome di « patata », derivazione del termine « batata », che dagli spagnuoli era stato dato alla pianta d'oltre oceano.

Secondo altri ancora, dall'Italia la patata sarebbe stata esportata nelle Fiandre, ove in quegli anni vi era guerra combattuta fra Olanda e Spagnuoli. Ma può anche darsi che nelle Fiandre o nei Paesi Bassi la patata fosse già arrivata dalla vicina Inghilterra dove, da diversi anni, l'avevano introdotta il Raleigh e il Drake. Infatti, in quel medesimo periodo la patata venne dalla Virginia introdotta in Inghilterra, recatavi da coloni inglesi che nel 1586, ad opera dell'ammiraglio Drake, rimpatriavano dalle colonie del Nord America. E dalla Gran Bretagna passò rapidamente nelle Fiandre portatavi, a quanto sembra, dai certosini esiliati dall'Inghilterra.

In quei medesimi anni, due tuberi di questa pianta furono consegnati dal prefetto di Mons, in Belgio, Filippo di Gory, che li avrebbe avuti da un familiare del Nunzio, a Charles de l'Ecluse (così chiamato dal nome della città portuale della Zelanda, nei Paesi Bassi), che la descrisse nel 1586 come pianta già conosciuta e di uso comune: evidentemente in quella città di mare e in ambienti economicamente privilegiati. Dieci anni dopo, Gaspare Bautrin, che aveva cercato di acclimatare la pianta d'oltre oceano nel Giardino Botanico di Basilea, ne incoraggiava la coltivazione nei Vosgi e nei dintorni di Lione.

Sua diffusione in Francia.

Per quanto concerne la diffusione della pianta americana nelle varie regioni francesi, un documento pubblicato nel 1891, precisa che nel 1694 les « truffes » si vendevano 22 soldi la « quarta », mentre la quarta di castagne comuni si vendeva 33 soldi (2).

E' un'indicazione preziosa che, per la prima volta, specifica con esattezza che le patate erano già considerate come merce disponibile sul mercato di Annonay (Ardèche). Questo fatto ci fa supporre che nella regione i cui prodotti agricoli gravitavano sulla città di Annonay, le patate fossero già coltivate e naturalmente diffuse da parecchio tempo. E' infatti interessante constatare che verso la metà del '700, grazie alla

(2) La « quarta », misura di capacità per liquidi, conteneva due « pinte », e la « pinta », in Francia, era della capacità di un litro circa.

coltivazione delle patate già diffusa nell'alto Vivarese, gli abitanti poterono sfuggire ad una carestia, come dimostra un proverbio antico che diceva: *quand de tartifles y a - canailla s'en sauvara.* E cioè, « quando ci sono patate, la gente miserabile può campare » (3).

Nell'antica regione del Rouergue, oggi Aveyron, la coltivazione della patata, poco nota ancora verso la metà del '700, fece progressi notevoli per opera dell'agronomo Jean Despradels d'Abaret a Millau, che si adoperò per fare scomparire i pregiudizi che si opponevano all'uso popolare del prezioso tubero per l'alimentazione umana in quella regione. Per far ciò (press'a poco come quasi due secoli prima era accaduto in Inghilterra), egli ebbe l'idea di dare ai principali abitanti di Millau, capoluogo dell'Aveyron, un sontuoso pranzo nel quale annunziava che si sarebbero mangiate delle patate. Ed effettivamente se ne mangiarono di parecchie specie, cucinate in vari modi, e si finì per dichiarare che, grazie all'abilità dei cuochi soprattutto, i cibi erano stati « friands » e gustosissimi (4).

Tale dichiarazione ebbe un'eco grandissima e fu abilmente diffusa nelle campagne circostanti: di modo che contadini e braccianti quasi si vergognarono di essere più esigenti nel cibo dei buongustai cittadini. Così, anche se non avevano i cuochi delle ricche famiglie locali, essi finirono per cibarsene e scoprire, con l'andar del tempo, le molteplici qualità e gli usi più svariati della pianta tuberacea prima snobbata e spregiata.

Nel Delfinato, nella prima metà dell'800, numerose comunità segnalavano già raccolti cospicui di patate, particolarmente usate per l'alimentazione dell'uomo. Uno studioso che scrisse sulla vita agricola e artigianale di un grosso villaggio del basso Delfinato, ci ricorda infatti che una vecchia donna, nata nel 1832, quando raccontava della sua infanzia, precisava che il raccolto delle patate costituente tutta la provvista della famiglia (che aveva otto figli), era contenuto in due « paillasses » conservate sotto il letto dei genitori (5). Questo curioso particolare ci lascia supporre una provvista di qualche quintale di patate, certamente ragguardevole, se unicamente serbata per l'alimentazione della numerosa famiglia.

Anche nel Queyras, la coltivazione delle patate pare essersi diffusa nella seconda metà del '700 e si accrebbe nel cinquantennio successivo, fino a diventare un elemento essenziale dell'alimentazione dell'uomo e degli animali. Dopo il 1850, parte della superficie cerealicola fu sostituita con quella delle patate. Si può dire col Blanchard che da quegli anni la patata segnala una vera rivoluzione, non soltanto per quel che concerne l'alimentazione del bestiame e dell'uomo, ma anche per un netto miglioramento dell'avvicendamento, o della rotazione delle cul-

(3) Da « Vie et Langage », n. 142, pp. 45-46.

(4) C. PEYROT, *Poésies rouergates et françaises*, Millau 1909.

(5) S. BEAUMIER, *Un homme, un village. Les travaux et les jours dans le Haut-Diois au XIX siècle*, in « Le Monde Alpin et Rhodanien », n. 1-2, 1976.

ture, particolarmente in montagna, dove in val Queyras la patata è stata coltivata fino a 1700 m. di altitudine (6).

A proposito degli abitanti del Queyras e della dura vita che ne caratterizzava la popolazione, ecco quanto ne scrisse paradossalmente il grande Voltaire (1694-1778): « il y en a [des habitants] qui ont du pain de deux ou trois ans (!). On le coupe avec un grand couteau pareil à celui qu'emploient les sabotiers pour polir leurs sabots. On jette ensuite les morceaux dans l'eau chaude et quand ils sont assez détrempés on les mange avec du fromage et des pommes de terre ». Patate che figurano qui, un po' stranamente, come companatico, anziché come prezioso sostituto del pane (7).

Anche il pastore di Freyssinières, Félix Neff, nella primavera del 1825 cercò di migliorare la coltivazione, già diffusa, delle patate; ma, secondo lui, erano coltivate troppo vicine l'una all'altra e quindi andavano sprecati i tuberi sui così rari appezzamenti di terreno produttivo locale, che davano perciò alla popolazione miseri ed insufficienti raccolti.

In una sua lettera del mese di maggio, egli osserva che nel Queyras, a causa delle possibili gelate estive, la patata non trova le migliori condizioni di cultura: anche per il modo illogico in cui (come già aveva osservato nella valle di Freyssinières) la patata veniva coltivata. Volle perciò far vedere nel proprio orto come essa andava coltivata a distanza più di quattro volte maggiore di quella usata dai contadini del luogo: che in tale circostanza si erano dimostrati increduli e si erano burlati del loro giovane pastore.

Ma quando egli raccolse il prodotto del suo orto, tutti gli agricoltori della valle si recarono a vedere il suo campo di patate e furono meravigliati dei risultati da lui ottenuti: poiché si resero conto che una sola pianta, secondo quanto scrive il Neff nella lettera su ricordata, aveva prodotto fino a settanta tubercoli, di cui però non è indicato il volume. Ma è comprensibilissimo che tutti allora gli chiesero che venisse loro insegnato il suo metodo, che prima avevano dileggiato e schernito (8).

In una notevole parte dell'Europa occidentale, la coltivazione della patata si estese progressivamente soprattutto nella seconda metà del 700 e nella prima metà dell'800 (certamente favorita dagli avvenimenti della Repubblica francese e del periodo dell'Impero napoleonico). Come avvenne nel Diois, dipartimento della Drôme, dove, verso il 1840, un agricoltore intraprendente, convinto della importanza dello sfruttamento intensivo della patata, ne promosse la coltivazione su larga scala: prima nelle sue terre, poi nel suo villaggio e in quelli vicini. Al

(6) P. CHAUVET - P. PONS, *Les Hautes-Alpes, hier, aujourd'hui, demain,* Gap, S.E.H.A., T. I, s. a., p. 240.

(7) J. GONDRET, *Moeurs et coutumes des habitants du Queyras, au XIX siècle,* in « Le Monde Alpin et Rhodanien », n. 3-4, 1973, p. 53

(8) S. LORTSCH, *Félix Neff, l'Apôtre des Hautes-Alpes,* Dieulefit, Drôme 1933, pp. 144-145.

punto che nel 1859, il prezzo delle patate passò rapidamente in quella regione da 2 franchi al quintale a 4, poi a 6 e a 6,50 (9).

Nella Francia però, fu il Parmentier (1737-1813), farmacista ed agronomo sagace e lungimirante, a propagandare nell'ultimo quarto del secolo XVII la cultura della patata e a dimostrarne le preziose qualità nutritive per l'uomo. Durante la guerra dei Sette anni (1741-1748: Francia, Austria, Russia, Svezia e Spagna da una parte, e Inghilterra, Prussia e Hannover dall'altra) il Parmentier, in servizio militare nell'Armata francese, venne fatto prigioniero, e dovette a lungo nutrirsi di patate, già diffuse nella Germania del sud-ovest. Egli ne riconobbe le preziose qualità alimentari e, dopo il suo rientro in Francia, si adoperò con grande impegno per fare adottare ai francesi il tubero prezioso: che però diventò popolare in Francia, si può dire, solo quando il re Luigi XVI ne portò di frequente il fiore all'occhiello dell'abito e fece servire il tubero ai suoi pranzi ufficiali (10). E questo dopo il 1783, epoca in cui la Francia era forse il solo paese europeo ove in parte era ancora osteggiata la coltivazione di quella solanacea che poi si dimostrò così preziosa e provvidenziale. Infatti, in seguito alla sua successiva rapida diffusione e moltiplicazione, nel 1793 la Francia fu salvata dalla carestia, come avvenne ancora nel 1816 e 1817.

Sua diffusione in Inghilterra.

In Gran Bretagna, contribuirono a far conoscere e a diffondere il tubero americano due grandi viaggiatori: Walter Raleigh e Francis Drake. Quest'ultimo, verso la fine del XVI secolo, regalò ad un amico un paniere di quei tuberi ancora sconosciuti, facendogli i più caldi elogi di quel frutto che poteva diventare di grande utilità per tutta l'Europa. L'amico altolocato del Drake seminò le patate come gli era stato indicato: ma per un comprensibile equivoco, quando ne raccolse i frutti che egli volle solennemente offrire ad alcuni membri del Parlamento e ad altri illustri personaggi che aveva invitati ad un sontuoso banchetto, gli capitò la più sgradita delle sorprese. Fu infatti un fiasco solenne l'assaggio del suo piatto che fu trovato amaro e di gusto esecrabile, ed egli dovette fare tutte le sue scuse ai commensali, per l'incomprensibile avventura.

Eppure la lettera del Drake elogiava il valore nutritivo della pianta ed il considerevole consumo che se ne faceva in America. Però fu solo nel tardo autunno che egli si rese conto del suo colossale sbaglio: egli aveva offerto ai suoi illustri invitati, anziché i tuberi sotterranei della pianta, quelle bacche verdognole, grosse quanto delle belle ciliege, che contengono il seme e sono assai acri ed immangiabili. Egli ri-

(9) S. Beaumier, *op. cit.*

(10) Da « Vie et Langage », n. 154, pp. 53-57, e J. Jalla, *Le Second Exil et les Colonies Vaudoises d'Allemagne,* Torre Pellice, S.H.V., 1934

peté allora la semina dei tuberi, e ad un nuovo pranzo offerto ai suoi amici che ebbe un gran successo, egli spiegò l'equivoco, offrendo il nuvo piatto di patate confezionate, anche questa volta, con zucchero, burro e cannella (11).

Ricetta culinaria, come si vede, non ancora alla portata di tutte le borse. Solo molto più tardi si sarebbe potuto affermare che la patata era diventata uno degli ortaggi più popolari e democratici.

Sua diffusione nell'Italia del nord, specie in Piemonte.

Nell'Italia del Nord la coltivazione della patata fu propagandata e diffusa, fra gli altri, da Vincenzo Dandolo (1758-1816), chimico ed agronomo che si occupò non solo della diffusione nel Veneto della provvidenziale pianta alimentare, ma anche di farne conoscere la grandissima importanza per l'alimentazione umana. Studioso di fisica e chimica, si occupò anche dei problemi relativi alla nascente industria della seta e alla bonifica della Dalmazia; ciò che gli valse da parte di Napoleone Bonaparte la nomina di conte e di senatore, come premio per l'opera sua più importante sui « Fondamenti della fisico-chimica ».

Ma fu Giuseppe Virginio (1752-1830), nativo di Cuneo e addottorato in legge presso l'Università di Torino, a diffondere nel nord Italia, e particolarmente nella pianura piemontese, l'uso della patata e a farne conoscere le qualità nutritive alle popolazioni che ancora ne ignoravano l'esistenza ed i preziosi servizi da essa resi all'alimentazione umana.

Però, com'era accaduto in altre regioni dell'Europa, ci volle del tempo per raggiungere lo scopo di persuadere e di convincere la gente sulla innocuità del tubero solanaceo, nei riguardi del quale si era spesso manifestata avversione o ripugnanza ad usarne nell'alimentazione umana.

Pare anche che il Virginio si fosse a tal punto convinto che per persuadere i contadini bisognava dar loro la possibilità di accedere facilmente alla semenza delle patate, che finì per farne una coltivazione eccessiva, che poi fu costretto a cedere a basso prezzo, consumandovi le sue risorse finanziarie, senza riuscire a convincere pienamente gli altri agricoltori. Furono poi la penuria e la carestia causate dalle lunghe guerre del periodo imperiale francese nei primi lustri dell'800 a convincere definitivamente la gente dei campi della bontà ed utilità della patata: sia per l'alimentazione degli animali domestici, sia per l'alimentazione umana (12).

In qualche regione della pianura padana, si può anche constatare come il compito di diffondere l'uso alimentare della patata sia stato

(11) Episodio udito in una conferenza del prof. J. Jalla, a Torre Pellice, oltre mezzo secolo fa.

(12) A. Pittavino, *Storia di Pinerolo e del Pinerolese*, Milano, Bramante, 1963, p. 287.

facilitato dai francesi stessi, quando, per un quindicennio circa, essi occuparono il Piemonte. Nel Biellese infatti, la patata fu introdotta solo nel 1804 dalle Autorità francesi: donde il francesismo « burdiun », per gambo o germoglio della patata, dal francese « bourgeon » (13). Del resto, fu pure solo in questo periodo (nov. 1803), che per la prima volta comparvero sul mercato pubblico a Torino i tuberi preziosi, che ancora venivano chiamati, alla francese, « pomi di terra ». Ci volle certo ancora del tempo per arrivare a convincere la gente più misera ed ignorante della innocuità del tubero che non si riteneva degno della specie umana.

Sua introduzione e diffusione nelle Valli valdesi.

Nemmeno sappiamo con certezza come sia stato introdotto nelle Valli valdesi il tubero della patata, dimostratosi col tempo una delle più preziose conquiste alimentari dei paesi europei e sostitutiva dei vari cereali che ci danno il pane quotidiano.

Il prof. G. Jalla, in una sua conferenza sui Valdesi, asseriva che le Valli, già verso il 1630 conoscevano la preziosa tuberacea americana. Questa data si avvicinerebbe a quella che è indicata da coloro che farebbero risalire al Morton il merito di aver fatto conoscere ai Valdesi la preziosa pianta del Nord America. Come ad es. il cap. C. Eynard, del R. Consolato generale d'Italia, che in una conferenza tenuta alla Università di Basilea (il 30.6.1921) così si esprimeva: « possiamo affermare che molto probabilmente la patata è stata importata nelle Valli dal celebre Lord Morton, Ambasciatore dell'Inghilterra a Torino, che si interessò assai alla causa dei Valdesi. In ogni caso i Valdesi conoscevano già il prezioso tubero americano verso il 1630, cioè 160 anni prima che esso fosse sparso nel resto del Piemonte dal Virginio e nella Francia dal Parmentier » (14).

Secondo altri, essa sarebbe stata introdotta nelle Valli dopo i massacri del 1655, dal plenipotenziario di Oliviero Cromwell, Samuele Morland, che per un anno visse nella vicina Svizzera e visitò le Valli a più riprese in quell'anno di sangue. Ma di questa asserita o supposta conoscenza della patata da parte dei Valdesi del XVII secolo, non si è fino ad oggi trovata alcuna precisa conferma in documenti coevi, valligiani o forestieri.

Per quasi tutto il secolo XVIII, non possiamo asserire con certezza che nelle Valli le patate fossero coltivate su larga scala: anche se Enrico Arnaud, in una sua lettera del 24 nov. 1710, scrive che le patate

(13) C. Grassi, *Per l'edizione del Dizionario dialettale biellese di Massimo Sella*, in « Atti della Accademia delle Scienze di Torino », vol. 99, 8ª disp., p. 74.

(14) Cap. C. Eynard, *Conditions sociales et économiques des Vaudois du Piémont et de leurs colonies*, conferenza tenuta alla Università di Basilea (30.V.1921); per quanto concerne Lord Morton, cfr. P. Gilles, *Histoire ecclésiastique des Eglises Vaudoises*, Pignerol 1881, T. II, pp. 495-6.

sarebbero state conosciute in terra valdese fin dalla seconda metà del '600. Conosciute da poche persone probabilmente sì, ma non ancora generalmente diffuse fra la popolazione valligiana, né in zona collinare, né in zona montana. Così per quanto ad es. riguarda la comunità di San Giovanni (sempre stata considerata nel campo agricolo, come la più favorita e la più ricca e intraprendente delle comunità agricole valligiane), la costatazione della non ancora avvenuta coltivazione della patata nei suoi confini, è corroborata dalla tesi di laurea di G. Bellion, presso l'Università di Torino (anno 1976-77), che arriva alla conclusione che nel ventennio studiato (1747-1766), a San Giovanni non era ancora praticata la coltivazione della patata (15).

D'altra parte, consultando in questi ultimi anni fonti e documenti del nostro passato che accennano alle intemperie e ai fenomeni meteorologici che hanno danneggiato, o distrutto parzialmente o totalmente i raccolti agricoli della nostra regione, non vi abbiamo mai trovato, prima del 1846, elencate accanto al grano, all'uva, alle castagne, alle noci e al fieno, anche le patate, fra i prodotti agricoli sinistrati o rovinati.

Soltanto nel 1846 infatti è ricordata una orribile tempesta di grandine su San Giovanni, Inverso Porte, Pramollo e Prarostino; per cui vi fu una perdita generale del raccolto delle patate, anche a causa della peronospera, che fino allora era rimasta sconosciuta alle Valli come malattia insidiosa delle viti e delle patate.

Verosimilmente, anche da noi fu il primo ventennio del XIX secolo, con le guerre che lo hanno accompagnato quasi dal principio alla fine, che hanno affrettato una più rapida diffusione della patata per l'alimentazione di uomini ed animali: ovviando in tal modo alla carestia dei cereali che finivano per essere prevalentemente destinati alle campagne militari in cui erano coinvolti tutti i paesi europei e i cui riflessi furono sentiti anche nella nostra regione.

Infatti, in conseguenza del decreto di Napoleone del 25 termidoro, anno XIII (13 agosto 1805) la guerra continuava un po' dovunque in Europa, ed anche nelle valli valdesi del Piemonte, allora sotto la Francia Una parte dei beni che erano stati da Napoleone confiscati alla Chiesa ed alle Congregazioni ecclesiastiche, erano stati destinati dalle autorità francesi, dopo la cessazione dei sussidi provenienti dall'Inghilterra, a provvedere parzialmente alle necessità vitali dei pastori valdesi a capo delle loro tredici chiese, raggruppate in tre concistoriali: una nella val Pellice, una a Prarostino e la terza a Villasecca, in val Germanasca.

Conseguentemente, per vivere, anche i pastori dovettero occuparsi, come ogni capofamiglia dei loro correligionari, a far produrre le terre loro assegnate dal Governo francese: campi, orti, giardini. Sappiamo ciò grazie al « giornale » che teneva Ferdinando Peyran, che fu per 33

(15) La tesi di laurea di G. Bellion verteva su *Società ed economia in una comunità contadina del settecento: San Giovanni (val Pellice), nel periodo compreso fra il 1747 e il 1766*. Vedine la sintesi in BSSV, n. 149, giugno 1981, pp. 39-78.

anni pastore a Pramollo, ove si spense il 28 aprile 1822, dopo una lunga e dolorosa malattia, lo scorbuto.

Nel suo registro n. IV (il solo giunto fino a noi) (16) che va dal 1814 al 1822, fra le altre annotazioni di carattere agricolo familiare, troviamo registrate con precisione per quattro anni, il numero delle « grosses hottées » di patate, ricavate ogni autunno dai due orti e due campi che seminava in primavera; i formaggi e le ricotte che gli dava il latte della sua mucca all'alpe del *Coulet;* il vino che traeva dalla vigna di Pomaretto, dov'era stato pastore all'inizio della sua carriera; il miele ricavato dalle arnie che teneva nel giardino della « Cura » di Pramollo. E l'ultima settimana di dicembre si faceva anche nella casa Peyran la « festa corinoira ». Ad essa erano regolarmente invitati il maestro della « scuola grande », l'anziano e il consigliere del quartiere, ognuno con la moglie. Si lavorava alacremente alle varie faccende della giornata, con sana allegria: non fosse altro perché quella attesa festa familiare forniva la carne che, per motivi finanziari sempre incalzanti, doveva servire alla famiglia per tutto un anno.

Per otto anni consecutivi troviamo annotato il peso del maiale ingrassato: 12, 13, 14 rubbi, con una media quindi di circa 13 mgr. Risultato reso possibile unicamente per l'abbondanza del raccolto annuale di patate che permetteva non solo di provvedere alle necessità dell'alimentazione familiare, ma consentiva di ingrassare un maiale ogni anno e di nutrire più adeguatamente anche gli altri animali domestici. Di patate, il Peyran ne raccoglieva in media da 48 a 60, fino a 64, « grosses hottées »: ampiamene sufficienti a tutte le necessità di una famiglia com'era quella del pastore di Pramollo, che aveva avuto cinque figli.

Non siamo riusciti a verificare, né dalla corrispondenza dei 13 pastori valdesi in servizio durante il primo quarto del secolo XIX, né da altri documenti scritti di quel periodo. se i colleghi di F. Peyran seguirono il suo esempio. Nessuno di essi ci ha lasciato, come ha fatto il Peyran, un diario, o un pro-memoria di quel periodo particolare della storia locale. Ma poiché durante e dopo tanti anni di guerre, di distruzioni e devastazioni, di morti e di lutti in ogni angolo d'Europa, le necessità di vita erano certamente dure ed impellenti per tutti, è assai probabile che i pastori titolari delle comunità valdesi del periodo napoleonico dovettero seguire un analogo tenore di vita e di attività agricola per sopravvivere. Ce ne dà generica conferma il libro poco noto di uno dei tanti visitatori inglesi delle Valli, dopo la sconfitta di Napoleone e la sua deportazione nello sperduto isolotto di Sant'Elena nell'oceano Atlantico.

Nel primo viaggio del Bracebridge alle Valli (17), che ebbe luogo nel mese di giugno del 1825, egli si esprime con grande discrezione sulla classe pastorale di quel periodo, quando scrive che « tutti i pastori, o

(16) « Memorabilia », quaderno ms. di memorie (1814-1820) del pastore Ferdinando Peyran. Documenti prof. J. Jalla, S.S.V., Torre Pellice.

(17) *Authentic details of the Valdenses in Piedmont and other countries,* London, Hatchard, 1827.

sono, o sono stati sposati, e tutti vivono e vestono come i contadini e coltivano i propri orti ». La più parte di quelli attualmente sposati hanno famiglie numerose. La loro paga fissa e assicurata è di mille franchi in tutto, alla quale i più giovani (forse in numero di tre), possono aggiungere 500 franchi di proprio. Gli altri hanno da 2000 a 2500 franchi in tutto; e il più ricco [che era il pastore di Angrogna, P. Goanta] ha 5000 franchi.

Si deve osservare che essi vivono tutti quasi nello stesso modo, e che i più ricchi usano i loro mezzi per il progresso delle loro famiglie in crescita, o di quelle dei loro parenti più stretti ». E per prudenza il cronista inglese aggiungeva: « Io non intendo asserire la assoluta correttezza delle somme sopra indicate, ma esse sono il risultato di tutte le ricerche che ho potuto fare su una circostanza così delicata ».

Sul pastore di Angrogna e sulla sua signora, il Bracebridge precisava ancora: « Si deve ricordare a loro onore che, sebbene essi fossero un poco più a loro agio degli altri pastori, essi vivono precisamente nella medesima semplicità di vita. Il pastore coltiva egli stesso il suo giardino alla Torre, ad oltre tre quarti d'ora da casa sua. Oltre a tutte le cose di uso comune, egli possiede alcune piante rare e sembra perfettamente capire la pratica dell'agricoltura ». E con vivo sentimento di simpatia per la giovane coppia pastorale, il Bracebridge, più oltre, aggiungeva: « Non c'è una sola bestia da soma mantenuta per piacere in tutte le Valli, tranne il somarello della Signora Goanta, che le reca il latte e le consente l'esercizio necessario per la sua salute ».

Nella sua visita al pastore di Prarostino e Roccapiatta (D. Mondon), egli nota ancora che i pastori usavano vestiti grossolani come quelli dei contadini, pur sedendo (il pastore di Roccapiatta) in casa fra libri e carte; poiché stava facendo scuola gratis ad alcuni ragazzi della sua parrocchia, dai sei agli undici anni, insegnando loro latino, italiano e geografia. Egli lo giudica uno dei pastori più colti e uno dei predicatori più fini delle Valli.

Quello che oggi, in questo campo, possiamo considerare sicuro e chiaramente documentato, lo troviamo riferito da vari altri autori coevi, nostrani o stranieri. Fra gli altri dal Rev. W. St. Gilly (18), nella sua visita alle Valli del 1823, quando egli annotava che i cibi principali della popolazione erano « castagne arrostite o abbrustolite, patate e pane del più ordinario e del più scuro ».

Tredici anni più tardi, anche un altro viaggiatore e scrittore inglese, W. Beattie (19), durante la sua visita alle comunità della val Germanasca, ammirava i campi di segale e di patate di Villasecca; e al termine della sua visita informativa sulla vita giornaliera e sulle vicende stori-

(18) W. St. Gilly, *Narrative of an excursion to the mountains of Piedmont*, London 1823.
(19) W. Beattie, *The Waldenses or Protestant Valleys of Piedmont, Dauphiny and Ban de la Roche...*, London, Virtue, 1836.

che dei valligiani, egli concludeva affermando che i più comuni prodotti della terra erano la segale, il gran saraceno, le castagne e le patate.

Anche il modo in cui nel 1830, il pastore della chiesa di Torre Pellice, Pietro Bert (20), nel suo « Livre de famille » assimila il raccolto delle patate a quello del grano, del fieno, del granturco, dell'uva. delle castagne, delle noci, ecc., pare indicare che la coltivazione della patata era già passata dal suo primo stadio di prodotto unicamente ortofrutticolo e familiare, com'era quello delle carote, delle cipolle, del sedano e del pomodoro, allo stadio successivo di prodotto di larga e generale coltivazione familiare e oramai anche a quello di prodotto di scambio e commerciale.

Anche il Monastier (21), parlando dei prodotti agricoli più importanti nella zona collinare e alpina delle Valli, fra i prodotti diventati sovrabbondanti, ricorda il burro, i formaggi, le patate e la frutta...; ma constata che l'unico mercato un po' importante (quello di Pinerolo), dove si sarebbe potuto recare il prodotto esuberante, era purtroppo scomodo e molto lontano, per uno smercio favorevole dei prodotti indicati.

Qualche anno dopo, anche William Forster (22), il quacchero inglese che spese la maggior parte della sua vita per combattere la schiavitù, in una sua memoranda visita alle Valli valdesi nell'autunno del 1852, annotò che il raccolto del vino era stato un quinto o un sesto del normale; quello delle patate era stato discreto; il granoturco era ancora contro i muri delle case, a seccare, nella val Pellice.

A Pomaretto, ospite del pastore P. Lantaret (che di « tutte le persone che ho visto nel continente era una delle più dilettevoli, tale era la sua semplicità cristiana e la sua dolcezza di spirito »), egli fu molto commosso dalla notizia del mancato raccolto delle patate in alcune delle parrocchie di montagna e dalla malattia della vigna (a causa della peronospera), che avrebbero portato con sé acute sofferenze ad una parte della popolazione più povera. Ne scrisse perciò ai suoi amici inglesi, che in vari modi vennero in aiuto ai valdesi poveri.

Nelle colonie valdesi della Germania meridionale.

Nel Württemberg le patate furono importate e diffuse dai Valdesi che vi si erano trasferiti in seguito alla revoca dell'Editto di Nantes e dopo la conclusione della guerra della Lega di Augusta. Pare sia stato il sig. Antonio Signoret di Luserna, o Nordhausen, nel Baden, a recarne una modestissima quantità ad Enrico Arnaud: 200 tuberi di tre qualità diverse, che il ministro da tre anni in esilio a Schönenberg, nel Würt-

(20) P. Bert, *Le Livre de famille...*, Genève 1830.

(21) A. Monastier, *Histoire de l'Eglise vaudoise depuis son origine et des Vaudois du Piémont jusqu'à nos jours*, Genève 1847.

(22) B. Seebohn, *Memoirs of William Forster*, 2 voll., London, Barret, 1865.

temberg, seminò nel suo orto, raccogliendone nell'autunno successivo oltre 2000 tuberi. L'anno seguente ne inviò i tre quarti, in egual numero, e cioè 200 tuberi, ad ogni colonia valdese del Württemberg, nel margraviato di Durlach e nel principato di Gochsheim. « perché le coltivassero per la loro sussistenza e per goderne com'erano abituati fin dal loro soggiorno nelle Valli valdesi del Piemonte ».

Questa introduzione nel Württemberg di un legume già riconosciuto di grande importanza nell'alimentazione umana fu così apprezzata, che il Colloquio del 24 agosto 1702, tenutosi a Dürmentz (oggi Dürrmenz), deliberò unanimemente di dichiarare « benefattore » Antonio Signoret e di ricompensarlo delle sue fatiche al riguardo, col versargli « una tantum » 25 goldi imperiali.

Per una decina di anni la coltivazione delle patate in questa parte della Germania fu cosa del tutto privata e limitata alle famiglie dei coloni valdesi. Tanto più che i medici tedeschi, che le avevano analizzate chimicamente, avevano riscontrato nel succo estratto dalla pianta una specie di elemento che stordiva e ubriacava: l'avevano perciò dichiarata nociva alla salute, sconsigliandone la coltivazione.

Ma, aggiunge Enrico Arnaud nella lettera che ci dà queste interessanti notizie, poiché noi le conoscevamo già nelle Valli da più di 50 anni, avendole ricevute dall'Inghilterra, e poiché sapevamo che se ne mangiavano in quantità nell'Olanda, nell'Irlanda e nell'Italia, non si tenne conto di queste disposizioni contrarie.

Così un po' alla volta e inizialmente alla chetichella, anche la popolazione tedesca delle terre contigue a quelle coltivate dai coloni valdesi cominciò a coltivare il tubero provvidenziale, quando si rese conto che esso non recava ai coloni valdesi alcun disturbo né alcuno dei danni paventati dai medici, e dopo che il Signoret, che risiedeva a Luserna di Worenberg, aveva fatto in quell'anno 1710 un viaggio in Olanda, in Inghilterra e in Irlanda, riportandone una grande quantità e varietà di tuberi della solanacea ai suoi correligionari del Württemberg (23).

Bene han fatto quindi, dopo la seconda guerra mondiale, i discendenti odierni degli antichi esiliati valdesi che hanno contribuito alla diffusione della provvida pianta nella Germania del sud a manifestare idealmente e ad esternare ad Enrico Arnaud la loro riconoscenza per il suo interesse al problema alimentare dei coloni, collocando sulla facciata della di lui casa, a Schönenberg, una lapide che ricorda appunto aver egli seminato nell'orto contiguo le prime patate nel Württemberg.

Inoltre, con lo stesso sentimento riconoscente, essendo stato durante la guerra distrutto il monumento che ad Enrico Arnaud era stato eretto a Mühlacker, i valdesi di Germania lo rifecero in forma di basso-

(23) Lettera di E. Arnaud del 21 nov. 1710, cfr. più avanti; v. anche J. H. Perrot, *Anton Signoret, ein Waldenser aus Piemonts, Bingen und Einfuhrer der Kartoffeln nach Deutschland*, S. I., 1852, e Al. Vinay, *Introduction de la pomme de terre dans le royaume du Wurttemberg par les Vaudois.*

rilievo che ha, come sfondo ornamentale, una pianta di patate in fiore (24).

Per quanto concerne il nome della patata fra i coloni valdesi del Württemberg nel secolo scorso, il maestro J. M. Perrot della colonia valdese di Bourset (Neu Hengstett), in una sua lettera del 1853, spiega come accanto alla denominazione *triffoula* esiste pure il termine sinonimo *patata*. Ce lo ricorda una quartina dialettale che sembra essere nata quando le prime patate erano state importate e coltivate nel Württemberg, ma non ancora su larga scala. Da essa si arguisce infatti come fosse ancora molto prezioso il provvido tubero se si faceva cuocere la sera per il mattino seguente, e nei piccoli recipienti di terracotta chiamati *tupin*, della capacità di uno o due litri, muniti d'un manico per poterli agevolmente manovrare sul fuoco o sulla brace.

Come ce lo canta melodiosamente la seguente quartina:

Margaritto, Margarot,
lâ patata bulhën trop:
tiro areire lou tupin,
lâ soun prou për loumatin.

Margarita. Margareta,
le patate sono in gran bollore:
tira indietro il tegamino,
son già cotte per domattina.

Grande confusione sulla nuova pianta alimentare.

Si può a questo punto osservare che se c'è ancora così poca precisione e concordanza nelle date concernenti l'introduzione e la coltivazione della patata nei diversi paesi europei, e nelle varie regioni di ogni singolo paese, lo si deve in parte alla grande confusione verificatasi nel passato fra la patata dolce, o batata, la patata comune, ed il topinabò, o topinambur.

La prima, la batata, è una pianta della famiglia delle « convolvulacee », originaria delle Indie (*Ipomaea batata*). In Italia è stata coltivata particolarmente nel Veneto, e produce tuberi simili a quelli della patata comune, e commestibili.

La seconda, la patata, è una pianta erbacea della famiglia delle « solanacee », originaria della Virginia, nord-America, recata in Europa verso la fine del XVI secolo (*Solanum tuberosum*). I suoi fiori di colore bianco o viola sono delicati e molto graziosi; i tuberi, rotondeggianti e lisci, hanno una polpa chiara e morbida che viene cucinata in molti e svariati modi.

Il terzo invece, il topinambur, è una pianta pur essa americana, che porta il nome di una popolazione del Brasile, chiamata dei « Topinambours » (*Helianthus tuberosus*). E' una varietà di girasole, dallo stelo alto due o tre metri con tuberi mangerecci simili a quelli della patata, esteriormente rossicci, interiormente bianchi, ma più ruvidi e bitorzoluti. Vari i suoi nomi volgari: girasole del Canadà, patata salvatica,

---

(24) Da una comunicazione epistolare di Osvaldo Coïsson.

patata americana, tartufo di canna, pera di terra. Coltivata e diffusa in Europa fin dal XVII secolo.

Nella sua « Storia della lingua italiana », il Migliorini scrive che durante il 500, entrarono nel lessico italiano nomi di animali e di piante prima sconosciuti: fra i quali quelli appunto di patata e di batata; ricordando pure che in Italia, allora divisa in piccoli stati, era frequente la possibilità di usare due o più parole per esprimere la identica cosa: così « mais » e « granoturco », così « patata » e « batata » e ancora « pomo di terra », ecc. (25).

Oggi, quella confusione frequentemente avvenuta in passato, data la caratteristica comune di produrre dei tuberi sotterranei, e dato anche che il nome di patata e batata si usò indifferentemente in vari paesi per indicare due di queste piante tuberose, non è più possibile.

Il nome di « patata » si è diffuso in Inghilterra, nella penisola iberica, nella Francia meridionale, nella Provenza e nell'Italia clerico spagnola. Ma il nome stesso di « patata », in Italia, dovette fare i conti, fra la fine del 700 e il principio dell'800, anche col termine che ci veniva dalla Francia, « pomo di terra ». Si esitò abbastanza a lungo fra i due, fino alla vittoria definitiva del primo. Ma alla fine del 700, ad es., la « Società Patria » di Genova pubblicava un'opera il cui titolo sembrava voler dare la preferenza al francesismo, citato per primo: *Dei pomi di terra ossia patate,* Genova 1793.

E ancora 23 anni dopo, a Udine, veniva pubblicata una *Istruzione sulla coltivazione e sugli usi dei pomi di terra o sia patate,* che è una conferma dell'incertezza della terminologia ancora usata nel 1816, per denominare la patata.

In quel periodo di tempo, anche il Virginio aveva scritto un *Trattato di coltivazione delle patate, ossia pomi di terra, volgarmente detti « tartifle »*, stampato presso la Tip. Reale di Torino. In esso troviamo invertite le due denominazioni da mezzo secolo in conflitto e prescelta la parola oramai diffusasi in ogni regione d'Italia, nonostante la innegabile forte influenza, in Piemonte particolarmente, della cultura francese durante gli anni della Rivoluzione francese e dell'Impero napoleonico (26).

Nomi volgari della patata nell'Europa occidentale.

In quanto ai nomi volgari che sono stati dati nelle varie zone di coltivazione a questa tuberacea diventata d'importanza essenziale per l'alimentazione umana in gran parte del mondo, si possono dare le indicazioni seguenti.

---

(25) B. Migliorini, *Storia della lingua italiana.* Firenze, Sansoni, 1960.
(26) A. Pittavino, *op. cit.*

Nell'Europa occidentale essi sono di tre tipi diversi: forse perché in origine riferiti in realtà a tre piante diverse, tutte caratterizzate da radici tuberose che costituivano la parte essenziale delle tre piante, la parte commestibile e nutritiva.

Il gruppo più numeroso è quello che è stato influenzato dal perigordino « trufa », (dal basso latino « tufera », per « tubera », col significato generico di « escrescenza », « protuberanza ») e da « tartufo » (*terrae tufer*), che indica il prezioso fungo sotterraneo a forma di tubero, dal caratteristico profumo penetrante.

Nella regione meridionale del dipartimento del Cher, nella Francia centrale, la patata era chiamata « tartoufe », che sembra stretto parente dell'italiano « tartufo » (27). Nel Vivarese, che è parte dell'Ardèche, veniva chiamata « trufolle ». D'altra parte si è visto che Olivier de Serres, fin da quando nel 1584 ne aveva ricevuti alcuni tuberi da un botanico di Basilea, coltivava la pianta della patata nella sua tenuta del Pradel (Dordogna), che chiamava « cartoufle », (nome della patata pure nella Svizzera tedesca) ma la chiamava anche « trufle blanche ».

In alcune regioni dell'Albigese, dipartimento del Tarn, essa prese il nome di « trufa », « trufot ». Anche nel Morvan, zona montagnosa fra i dipartimenti della Nièvre, della Côte-d'Or e di Saône-et-Loire, le patate vi si chiamavano ancora all'inizio del 900, « treuffes » come pure nel dipartimento di Saône-et-Loire e in parte della Nièvre. Anche nella Guyenne sono chiamate « trufol » o « truflot » le patate, e « treuffes » nella Borgogna settentrionale. Mentre in Savoia esse si chiamano a tutt'oggi « tartifles » che è il nome delle patate in lingua d'oc. Nel Rouergue (Aveyron) esse sono chiamate « truffles » o « truffes », come in delfinese, e « trufo » in bordolese. Questo tipo di denominazione lo troviamo pure in Piemonte, con « trifula », nelle valli valdesi « trifula », « trifla », « trifa », e nel Württemberg-Baden con « trifula ».

Il secondo gruppo che comprende il nome di « batata » e « patata » interessa la Spagna, il Portogallo, una parte dell'Italia, il Friuli e l'Inghilterra, sotto la forma di « potato ».

Il terzo gruppo riguarda il nome composto di « pomme de terre », per la Francia, e « pom da terra », per la Engadina, nel cantone dei Grigioni.

Conclusione.

Dai dati fin qui raccolti nella nostra indagine, sembra potersene dedurre che la patata ha avuto non poche difficoltà da superare e diffidenze da far scomparire, prima di venire utilmente coltivata, diffusa ed usata per l'alimentazione umana in Europa.

Si è potuto infatti chiaramente constatare come negli Stati della

(27) Da « Vie et Langage », n. 153, p. 709.

Germania meridionale, i tedeschi siano stati diffidenti ed ostili, prima di persuadersi della innocuità della patata nell'alimentazione umana: anche se era loro palesemente noto l'uso quotidiano, da parte degli esiliati valdesi nel Württemberg e nel Baden, e se essi già ne avevano usato, senza inconveniente alcuno, per l'alimentazione degli animali domestici.

Possiamo credere che qualcosa di simile sia accaduto anche in Inghilterra e in Francia: lo lasciano supporre i due episodi ricordati, di cui furono protagonisti, in Inghilterra, l'amico altolocato del Drake, che per un malaugurato equivoco aveva commesso uno sbaglio colossale offrendo nel suo affrettato primo banchetto, anziché i tuberi commestibili della pianta americana, i suoi semi contenuti in una bacca immangiabile; in Francia, l'agronomo Jean Despradels d'Abaret, che offrì sponeaneamente ai suoi commensali, che erano i magnati dell'Aveyron, un sontuoso e riuscitissimo banchetto a base di patate cucinate in vario modo, e con lo scopo lodevole di combattere l'ostinata diffidenza della gente locale, contadini ed operai, che ritenevano la patata utile sì per gli animali, ma indegna di venire usata per l'alimento dell'uomo.

Si può pertanto oggi concludere che sia la penisola iberica ad avere per prima recato in Europa dalle contrade intertropicali del continente americano la patata. Sia la patata dolce, sia la patata comune, che si diffusero progressivamente un po' dovunque. Dopo la Spagna e il Portogallo, essa fu conosciuta in Inghilterra, in Francia, nei Paesi Bassi, nell'Italia spagnola e papale, nelle Valli valdesi. Nella Germania del sud la introdussero i coloni valdesi, ivi esiliati fra la fine del '600 e l'inizio del '700; nel nord della Francia e nel Piemonte essa fu largamente diffusa per l'opera perseverante del Parmentier e del Virginio.

Nei quattro secoli dopo la sua introduzione in Europa, essa ha recato immensi benefici ai suoi abitanti. Nelle annate in cui difettava o del tutto falliva il raccolto dei cereali, la patata veniva mescolata alla farina dei cereali nella confezione del pane, sempre rimasto nei paesi europei l'elemento essenziale dell'alimentazione umana. Essa ha perciò fortemente contribuito a fare scomparire, o almeno a rendere sopportabili, le disastrose carestie del passato: causate dalle frequenti siccità, dalle non meno frequenti e rovinose precipitazioni atmosferiche, da pestilenze, da guerre, da terremoti e da altre pubbliche calamità.

Per un lungo periodo la patata è stata prevalentemente considerata come pianta esotica che, nei giardini botanici e nelle proprietà signorili, studiosi ed agricoltori esperti cercavano di acclimatare, per poi diffondere nelle terre soggette alle grandi e popolate monarchie di quei secoli: Carlo V, imperatore di Germania, re di Spagna e di Sicilia; Luigi XIV, re di Francia; la regina Vittoria in Inghilterra; gli Stati Generali, nei Paesi Bassi, ecc.

In seguito, la patata fu ritenuta un prezioso elemento alla preparazione di quelle spesse minestre che, assieme ad altri ortaggi come cavoli, rape, carote, cipolle, fave, fagioli, lenticchie, piselli, ecc. in parte

rappresentano ancora oggi, con il latte e la polenta, due dei tre pasti abituali della gente dei campi nelle zone temperate di montagna.

Nei secoli XVIII e XIX, la coltivazione della patata, abbandonando gli orti per i campi, si estese sempre più rapidamente quando si sperimentò la convenienza di uno sfruttamento più razionale e redditizio del tubero provvidenziale. E i primi ad accorgersi e a convincersi della commestibilità, bontà ed utilità della pianta d'oltre oceano sono state le autorità politiche e religiose, la nobiltà, la borghesia, coloro cioè che avevano nelle mani le leve del potere. Gli ultimi a rendersi conto, per ignoranza o superstizione, della innocuità e delle qualità nutritive del prodotto sotterraneo della patata, furono proprio quelli che ne avevano più bisogno e che, con la loro fatica e il loro sudore, coltivavano la pianta e ne raccoglievano il prodotto.

La diffusione della patata, assai rapida per tutta la prima metà dell'800, raggiunse il massimo della produzione verso gli anni '50. Poi, in Irlanda, in Germania, in Francia, in Italia, ecc. si ebbe un improvviso arresto, causato dal rapido diffondersi della peronospera della patata, che dall'Irlanda invase l'Europa continentale, portando in molti paesi la carestia e quindi la denutrizione e la morte di migliaia di persone e spingendo i più poveri e derelitti delle regioni povere a tentare la via dell'esilio.

Particolarmente nel nostro secolo, la patata è stata oggetto di miglioramenti e di trasformazioni continue per perfezionarne la forma, la qualità, l'epoca della maturazione e del raccolto, ecc., ecc. Ne sono quindi venute fuori qualità nuove: più o meno precoci, più o meno tardive, a seconda dei luoghi di coltivazione e delle stagioni di raccolta, e della convenienza economica da parte delle grandi società finanziarie internazionali o sovranazionali.

Perciò assai numerose sono oggi le sue varietà: per la forma del tubero, per il colore della buccia, per la consistenza o la colorazione della polpa, ecc. La quale ultima risulta di due tipi principali: a pasta gialla, o a pasta bianca; generalmente con una pasta più consistente, il primo tipo, più farinosa e friabile, il secondo. Ma sotto la molteplicità della forma e del colore, la maggiore o minore consistenza della sua polpa, la patata costituisce sempre un alimento ottimo ed insostituibile per l'umanità intera.

TEOFILO G. PONS

Il documento più antico sulla patata alle Valli e in Germania.

Un interessante documento sull'origine della coltivazione della patata nel Württemberg e nel Baden, e quindi sul contributo dei coloni valdesi alla diffusione, fuori delle Valli, del prezioso tubero alimentare, è costituito da una lettera di Jean Henri Perrot, nato a Nordhausen (o Mentoulles) il 15 marzo 1798, e maestro di scuola a Bourset, in Germania. Lo scritto era indirizzato alle Autorità Valdesi, col proposito di interessare le Valli alle urgenti riparazioni della sua scuola e alle misere condizioni delle più povere famiglie locali, che qualche anno prima, nel 1846-47, avevano avuto completamente rovinato il raccolto delle patate.

La lettera ricordava come fosse stato il sig. Antoine Signoret a recare nel 1701 le prime « triffula » o « patata » a Enrico Arnaud, ai Mûriers di Schönenberg, 200 tuberi di tre qualità e colori diversi, che in autunno avevano dato un raccolto di 2000 tuberi, che il 22 aprile 1702 erano stati da Enrico Arnaud distribuiti a una ventina di gruppi valdesi stabiliti nel sud della Germania, per la semina. Per i dieci anni susseguenti i valdesi furono soli a coltivare le patate e a cibarsene, come solevano fare in Piemonte. Ma poi, « *d'eicoundoun* », anche i tedeschi, nonostante il parere sfavorevole dei medici, cominciarono ad acquistare dai coloni valdesi i tuberi preziosi, per alimentare pollame, maiali e altri animali domestici. In seguito, vedendo l'ottima salute e il buon umore degli agricoltori valdesi che usavano da tempo la patata, anche i tedeschi cominciarono a coltivare e ad usare per la propria alimentazione il tubero portentoso. Ed oggi (1853) la lettera del Perrot, che a causa della peronospera il prodotto delle patate è venuto a mancare, c'è dovunque nel paese miseria, pianti e lamenti (28).

E la lettera concludeva: « *...que lou Boundiou del Ciel vous garde en pax e boune sandlà... Mi séo en attendënt une lettre de vous, lo vostre fideli valet et fraire en Jésus-Christ notre Signour* ».

Ma poiché lo scritto del maestro Perrot, nel dialetto valdese com'era ancora parlato verso la metà del secolo scorso fra i discendenti dei coloni del Württemberg, in gran parte proveniva da una più antica lettera di Enrico Arnaud, riprodurremo unicamente quest'ultima come documento di prima mano sulla introduzione delle patate nella Germania meridionale. Essa è ricavata da una copia rinvenuta fra le carte legate dalla famiglia del prof. G. Jalla alla Società di Studi Valdesi.

La lettera, già citata dal Muston ed ampiamente pubblicata nell'opera dello Hahn (29), è pertanto il documento più antico e prezioso, anche se assai poco noto, sulla introduzione della patata nelle regioni che avevano benevolmente accolto in terra tedesca gli emigrati valdesi degli ultimi anni del 600.

Ecco la lettera di Enrico Arnaud, del 24 nov. 1710:

Le 22 avril 1701 vers le soir, est arrivé Maître J. A. Seignoret de Luserne en Piémont, avec 200 pièces de pommes de terre, qu'il a apportées des Vallées à Mr. le Pasteur Henri Arnaud, Modérateur et Colonel des Vaudois, aux Mûriers de Schönenberg, lesquelles furent cultivées et plantées par lui-même dans son jardin, dont il en reçut l'automne suivant de la même année, passé deux milles pièces de 3 différentes sortes et couleurs. Mr. Henry Arnaud en envoya 1500 pièces dans chaque colonie vaudoise de Wurttemberg, dans le Margraviat de Durlac et dans la principauté de Gochsheim, c.-à-d. dans chaque colonie vaudoise 100 pièces, pour en recevoir en propre et les cultiver pour leur subsistance, et pour en jouir comme ils en étaient accoutumés dès leur séjour dans nos Vallées vaudoises du Piémont. La Synode évangélique vaudoise tenue en 1702 a arrêté unanimement: de honorer Mr. Seignoret, notre cousin et compatriote, établi maintenant à Lucerne Wormberg « de vingt-cinq Gouldes d'empire », provenant de la collecte pour les Vaudois, pour le récompenser de ses peines et bienfaits à cet égard. Mr. le dit

(28) La lettera del maestro Perrot è stata pubblicata nel B.S.H.V. n. 4, 1888.

(29) C. U. Hahn, *Geschichte der Waldenser und verwandter Secten, quellengemäss bearbeitet*, Stuttgart 1847, pp. 231-2.

Seignoret... est de cette manière devenu un bienfaiteur et l'apporteur des premières pommes de terre dans l'Allemagne.

La culture de ces fruits de terre, que nos gens nomment triffula, patates etc. [n']a été jusqu'ici, en 1710, que chose et fruits privés, et même presque défendus, puisque nos médecins allemands, les ayant éprouvées chimiquement, et en ayant bû le suc, voulurent en avoir trouvé une sorte d'yvresse et d'étourdissement, décrièrent ces fruits de terre nuisibles à la santé, etc. Mais comme nous savons déjà depuis longtemps tout le contraire de ces fruits, que nos gens jouissent depuis plus de 50 ans, les ayant reçu de l'Angleterre, et qu'on en mange en Hollande, Irlande, Italie, etc. en grande profusion nous [ne] nous sommes point tenus à cette défense.

Notre cher compatriote faisant cet été (1710) un voyage en Angleterre, Irlande et Hollande apporta encore un plus grand nombre de ces pommes de terre en question, que non seulement les Vaudois, mais aussi les Allemands de toutes les contrées s'en procurèrent avec grande assiduité. L'on verra dans la suite le bienfait que Seignoret nous a produit par l'acquisition de ces bons fruits de terre.

Aux Mûriers de Schönenberg, le 24 nov. 1710.

H. Arnaud
Pasteur et Mod. des Vd. Ev.

Donne della Val Germanasca: ipotesi di una specificità culturale

Accingendosi a recensire, nel 1977, *Il mondo dei vinti* di Nuto Revelli, Giorgio Rochat sottolineava similitudini e differenze tra le Langhe e le Valli Valdesi di cinquant'anni fa, e scriveva a proposito del ruolo della chiesa cattolica:

> In tutte le testimonianze raccolte da Revelli, con vecchi contadini che parlano a ruota libera per ore e ore, c'è talvolta il prete come uomo di potere, non c'è mai la fede, il mondo interiore, qualcosa di non brutalmente concreto (1).

Rochat si chiedeva quindi se il diverso ruolo svolto dalla chiesa valdese nelle Valli si fosse tradotto soltanto in una maggiore integrazione sociale e promozione culturale, o se avesse agito più profondamente sul piano della coscienza individuale.

Nella raccolta delle storie di vita di un gruppo di donne valdesi nate in Val Germanasca negli anni dal 1899 al 1932 i temi della memoria contadina sono emersi con forza: come le donne delle Langhe, quelle della Val Germanasca centrano la loro narrazione sulle vicende dell'esistenza quotidiana, sulle fatiche e le privazioni imposte dall'ambiente povero e isolato, sulla necessità dell'unità familiare e della solidarietà comunitaria. Come loro, non parlano mai della fede come esperienza spirituale. L'appartenenza religiosa di queste anziane testimoni, tuttavia, caratterizza i loro racconti nei riferimenti espliciti alle origini valdesi, alle radici storiche e culturali, alla partecipazione ai culti e alle attività della chiesa. Non solo: essa sembra anche concorrere, in modo implicito ma importante, alla formazione di una specifica immagine femminile a cui tutte si richiamano.

1. *Le radici contadine.*

La ricerca è iniziata come tentativo di indagare lo sviluppo della soggettività femminile in una società relativamente isolata durante la

(1) G. Rochat, *Il mondo dei vinti: contadini nel Cuneese*, in « Gioventù Evangelica », n. 47, ottobre 1977, p. 25.

transizione dalla fase agricola a quella industriale. La maggior parte delle ventisette testimoni intervistate sono nate nei paesi e nelle borgate della valle da famiglie il cui reddito principale proveniva dal lavoro agricolo. Alcune sono scese a valle solo in tarda età, continuando sempre nel lavoro dei campi; altre — la maggior parte — hanno in varie fasi della esistenza progressivamente attenuato il legame con la terra, trasferendosi nel piccolo centro urbano, entrando in fabbrica oppure diventando esclusivamente casalinghe. Per tutte, tuttavia, le radici contadine assumono una particolare importanza nella narrazione.

Nel mondo della loro gioventù — evocato come tempo uniforme e aproblematico, in esplicita contrapposizione con il presente — la figura femminile svolge un ruolo che è, inseparabilmente, domestico ed agricolo, indispensabile tanto per la sopravvivenza fisica quanto per l'unità emotiva della famiglia. L'intera vita familiare con i suoi legami affettivi, le sue dinamiche emozionali, la sua storia fatta di routine quotidiana e di momenti salienti è inseparabile dalle occupazioni dei campi e della stalla, dal maneggio degli strumenti, dalla fatica del lavoro. La donna, lavoratrice agricola e soggetto della riproduzione, è il tramite tra le due sfere. Come tale, essa costituisce il fondamentale elemento di stabilizzazione della famiglia contadina. Se all'interno di essa « la solidarietà costituisce la struttura di base del reciproco aiuto, controllo e socializzazione » (2), è proprio la donna che, gestendo e mediando i conflitti, mantiene questo indispensabile clima di solidarietà.

Un ruolo però duro e subordinato: il lavoro invade ogni spazio dell'esistenza, le sue scadenze interferiscono con i momenti salienti del ciclo biologico femminile. Le gravidanze, i periodi di allattamento sono indissociabili nel ricordo dal contesto dei lavori stagionali in cui si situano. In condizioni di particolare vulnerabilità fisica, è la donna a sopportare le conseguenze più pesanti del lavoro. La regola è quella di adeguarsi all'uomo: seguirlo nei campi, maneggiare gli strumenti modellati sull'anatomia maschile, oltre, naturalmente, ad occuparsi della casa e dei figli.

La partecipazione femminile ai lavori agricoli è una caratteristica strutturale dell'arretrata agricoltura della valle. L'unità produttiva, che si identificava sempre col nucleo familiare, poteva raramente sopravvivere senza che qualche suo membro ricorresse all'emigrazione stagionale — nell'Ottocento — o al lavoro in miniera, in questo secolo. I racconti testimoniano come non esistesse alcun aspetto della conduzione dell'unità agricola di cui la donna, in assenza del marito, non si adattasse ad occuparsi.

Tuttavia proprio il lavoro agricolo, che ha riempito la giornata delle testimoni fin dall'infanzia, è associato al senso di sicurezza offerto dalla stretta rete dei rapporti familiari e sociali. La continua presenza di genitori, fratelli e sorelle, la contiguità tra momento lavorativo e momento familiare, l'omogeneità sociale della borgata di montagna entro cui tutta

(2) J. W. Scott e L. A. Tilly, *Lavoro femminile e famiglia nell'Europa del XIX secolo*, in C. E. Rosenberg, *La famiglia nella storia*, Torino, Einaudi, 1979, p. 195.

l'esistenza si svolgeva, sembrano favorire, nel confronto del singolo con i comportamenti e i valori del gruppo, il formarsi di un solido senso di identità.

In questo quadro, caratterizzato da severità e durezza ma anche da autenticità di rapporti e da certezze morali, il richiamo ai principi valdesi nasce sempre dall'incontro — o dallo scontro — con le concrete esigenze quotidiane:

Mio papà di domenica non ha mai voluto lavorare, e non abbiamo mai lavorato! E tante volte il fieno andava poi a male, neh. Perché sa, non si lavora di domenica che c'è un bel sole, il lunedì magari incominciava a piovere e... ma tanto non ha mai lavorato di domenica.

L'elemento religioso è strettamente associato agli affetti dell'infanzia, nella rievocazione del culto familiare:

Eh, quando eravamo piccoli, d'inverno — piuttosto d'inverno, dopo cena — si leggeva sovente i due versetti, e poi si faceva una preghiera prima di andare a letto.

Esso assume il valore di matrice storica e culturale; la conoscenza del francese diventa il simbolo della specificità della educazione valdese. All'interno di questo processo educativo, la frequenza alle Unioni e alla Corale è anche la principale occasione di aggregazione giovanile:

...il cinema si andava pochissimo, a ballare io non sono neanche andata perché era nel periodo della guerra, vede, e allora che mi ricordo c'era proprio quello lì [l'Unione Femminile] e si usciva così, c'era una bella... si andava, si faceva uno studio sulla Bibbia, poi si discuteva magari di qualcosa, un argomento o che... e poi si giocava, si giocava come dei bambini anche se eravamo un po' più grandi, ma ci divertivamo neh. Uscivamo cantando ad accompagnare, a far il giro del paese, ad accompagnare questo e quello, e voilà.

Le testimonianze di queste valdesi posseggono però una propria specificità anche ad un livello meno evidente ma più significativo. Inseriti nella globalità dei racconti, i momenti direttamente collegati all'esperienza religiosa e alle attivtà della chiesa non appaiono determinanti. Come tante altre voci dal mondo contadino, le donne ricordano soprattutto le fatiche e le miserie, e attribuiscono valore formativo più alla forza delle restrizioni materiali che ai processi educativi formali. Gli stessi valori assunti a rappresentare il passato — l'ubbidienza ai genitori, la dedizione ai figli, il rispetto per gli anziani, la coesione della famiglia e la collaborazione interfamiliare — vengono raramente riportati ai principi religiosi, tra le donne valdesi come altrove. Quei valori appaiono come assoluti, propri di un'epoca e di un modo di vita diversi dall'attuale. In quel mondo l'esistenza femminile è interamente determinata, anche nei momenti connessi con l'affettività e la sessualità, dalla duplice funzione domestica e agricola. Ma, proprio perché sopravvivenza e continuità della famiglia dipendono dalle capacità produttive e riproduttive della donna, e poiché la vita familiare è strettamente legata a quella comunitaria, ella può fondare su queste capacità la sua identità senza scindere ruolo materno e ruolo lavorativo, necessità materiali e spinte affettive. ambito privato e ambito pubblico.

E' quindi naturale che ogni testimone nata contadina si richiami a quest'identità per restituire alla propria narrazione un senso unitario attraverso le profonde trasformazioni che ha vissuto in seguito. Per le contadine della Val Germanasca, però, questa identificazione sembra trarre forza particolare dal modello femminile proposto dalla religione valdese. Certo la subordinazione femminile si è strutturata, qui come in altre società agricole, sulla forma del dominio patriarcale; certo le norme sociali tradizionali, tendenti a far apparire la funzione familiare della donna tanto connaturata quanto quella della riproduzione biologica, hanno conservato tutta la loro forza. Tuttavia il fatto che questa subordinazione non emerga mai, nel ricordo, disgiunta dall'amore familiare, che in nome di questo valore i contrasti vengano cancellati dal racconto, che rancori e rimpianti siano sempre soltanto intuibili, che il lavoro in casa e nei campi (a differenza di quello di fabbrica) appaia non solo inevitabile e formativo ma anche carico di senso morale, tutto ciò rimanda alla concezione evangelica del servizio come elemento essenziale, benché quasi mai reso esplicito, dell'universo delle testimonianze.

2. *Il lavoro di fabbrica.*

A partire dal 1930, e soprattutto nel dopoguerra, la maggior parte delle testimoni nate nelle borgate montane si trasferiscono al fondovalle; alcune di loro entrano come operaie al setificio o al cotonificio di Perosa Argentina. Il lavoro di fabbrica segna un profondo mutamento nella loro esistenza: il lavoro agricolo è, nella memoria, impregnato degli affetti e degli insegnamenti familiari ed è indissociabile dai quotidiani rapporti domestici. Esso, per quanto faticoso, conserva un carattere di naturalità: la lotta per la sopravvivenza in un ambiente più o meno ostile appare come connaturata nel destino umano. La costrittività del lavoro di fabbrica, invece, non è accompagnata da connotazioni di questo genere. Esso inoltre richiede un allontanamento più netto dai luoghi dell'attività domestica e sottopone le donne a condizioni fisiche inconsuete quali lo stare in piedi ferme e il rimanere a lungo in luoghi chiusi. Mentre il lavoro agricolo è fonte di identità, e cioè viene visto come aderente al ruolo della donna che vive in zone rurali, il lavoro di fabbrica viene vissuto come la 'necessità' che impedisce alla donna di svolgere la sua naturale funzione di moglie e di madre. Esso è quindi privo delle rilevanze affettive del lavoro dei campi.

L'officina non modifica solo il ruolo familiare femminile, ma anche la posizione sociale. Ancora negli anni Trenta è diffusa in Val Germanasca una certa riprovazione verso le operaie:

E al mio tempo non si poteva andare in fabbrica perché cuma ca l'è: « Le fabricante a sun bernufie », e a iera la cansun, a iera la cansun... Perché quando mio marito è morto c'era tutte le terre, ma già: se fossi andata in fabbrica forse non lavoravo tanto! Ma andare in fabbrica era soltanto... no no, non si poteva andare! Anche mia figlia è sempre andata serva piuttosto di andare in fabbrica, perché era un disonore!

Nel secolo scorso la comparsa delle prime industrie aveva sollevato nelle Valli Valdesi qualcosa di più della tradizionale diffidenza contadina. Si è parlato, a proposito della resistenza femminile ad entrare negli stabilimenti, di « una specie di pudore di origine calvinistica », di una riprovazione morale da parte dei contadini verso l'ambiente di fabbrica e la classe operaia venuta dall'esterno (3).

L'opinione popolare che considerava le fabbriche luoghi di corruzione, ed estremamente disdicevole il lavoro operaio femminile, è in verità diffusa nell'Ottocento in tutto il Piemonte, soprattutto in ambienti non urbani e in via di transizione da un'economia rurale ad una industriale (4). Questo atteggiamento permetteva tra l'altro di esorcizzare le caratteristiche più inquietanti della nuova condizione femminile — l'autonomia economica, l'emancipazione dalla famiglia — inserendole nella vecchia categoria della 'donna facile' (5). Anche gli accenti della chiesa valdese non sono, nella seconda metà dell'Ottocento, diversi dalle contemporanee condanne del clero cattolico:

...les deux fabriques, de leur côté, dans lesquelles sont employées aux de là d'une centaine d'ouvrières enfin ou jeunes jens des deux sexes, procurent même du point de vue materiel plus de dommage que de profit, tandis qu'elles sont du point de vue religieux et moral des écoles de corruption et d'incredulité dont il parait impossible de minimiser la triste influence au moyen des écoles du dimanche et d'autres cultes (6).

E' indubbio però che in questa consonanza di richiami ecclesiastici ed opinioni correnti valdesi e cattoliche, si coglie tra i primi una resistenza d'ordine culturale che è assente nelle preoccupazioni strettamente morali della chiesa cattolica, una intensità nella difesa delle tradizioni che trae la sua forza dall'essere, queste tradizioni, il vitale fattore coesivo di una piccola minoranza religiosa. Così, fino alla prima guerra mondiale, nelle fabbriche « entrarono più facilmente gli uomini, e, tra le donne, quelle nel cui ambiente familiare si era allentata la vitalità religiosa » (7).

A quanto emerge dalle testimonianze, negli anni Trenta il lavoro operaio coinvolgeva ormai molte valdesi cresciute in famiglie praticanti, e che non diminuivano la loro partecipazione alle attività parrocchiali dopo aver iniziato a lavorare. Le uniche due intervistate nate in famiglie operaie ricordano di essere state educate ad una rigida osservanza religiosa e di aver partecipato fin da bambine alle varie istituzioni della chiesa. Anche nei loro racconti convinzioni religiose e spirito di coesione familiare sono strettamente associati, anche per loro la famiglia è

---

(3) A. Armand Hugon, *La donna nella storia valdese,* opuscolo del XVII febbraio, Torre Pellice, Soc. di Studi Valdesi, 1980, p. 22.

(4) F. Ramella, *Il problema della formazione della classe operaia in Italia,* in « Classe », 1975, n. 10, p. 14.

(5) A. Gibelli, *Paternalismo aziendale e proletariato femminile: alcuni documenti sul caso della 'Borsalino' di Alessandria,* in « Movimento Operaio e Socialista », XXIII, 1977, p. 477.

(6) *Relazione annuale della Chiesa di Pomaretto,* anno 1874. Documento dell'archivio della Tavola Valdese di Torre Pellice.

(7) A. Armand Hugon, *op. cit.,* p. 23.

l'ambito principale di realizzazione per la donna. Nessuna accenna alla volontà di emancipazione o al desiderio di disporre di denaro proprio come motivazione dell'entrata in fabbrica: la spinta viene sempre dalle impellenti necessità della famiglia, e in primo luogo dei figli, le cui esigenze sono costantemente anteposte alle proprie (« Comperavo sempre per i bambini e mio marito, io ero sempre l'ultima »). L'entrata della donna in fabbrica appare un sacrificio indispensabile per riuscire a tirare avanti; per contrasto, le testimoni percepiscono il proprio contributo economico come marginale rispetto a quello del marito. L'insicurezza che deriva alle donne dall'aver assunto una posizione sociale nuova viene neutralizzata da un lato riconoscendo che essa è pur sempre finalizzata al benessere familiare, dall'altra postulando il carattere compensativo e temporaneo dell'impiego femminile, mentre all'uomo continua a spettare la responsabilità del sostegno economico della famiglia.

D'altra parte l'immagine che queste donne hanno di se stesse come salariate d'appoggio e temporanee è sostenuta dalla reale maggior instabilità e saltuarietà dell'occupazione femminile rispetto a quella maschile. La presenza della donna in fabbrica è determinata dalla misura e dalla qualità del lavoro domestico; tutte le operaie intervistate hanno interrotto più volte il lavoro sia per la nascita dei figli che per esigenze della famiglia in generale. L'intero percorso lavorativo delle testimoni è stato soggetto alle vicissitudini della famiglia, che hanno determinato non solo le interruzioni ma anche gli spostamenti da una fabbrica all'altra, alla ricerca di orari più conciliabili con quelli del marito e con le incombenze domestiche. Come è avvenuto in altre comunità in via di industrializzazione nella prima metà di questo secolo (8), ogni qual volta le esigenze del gruppo familiare sono state tali da non poter essere soddisfatte né dalla rete parentale né da servizi esterni la donna è stata richiamata all'occupazione a tempo pieno tra le mura domestiche. La marginalità che le donne attribuiscono al lavoro di fabbrica è compensata dalla centralità che esse sentono di aver detenuto nell'ambito familiare.

Ciò si riflette anche nel tono con cui viene resa l'esperienza operaia, in genere più distaccato di quanto si racconta della vita in montagna o di episodi familiari. I processi produttivi non emergono nei dettagli, e solo una testimone si sofferma sulla propria abilità di addetta alle macchine, sottolineandola anche nel confronto con i compagni maschi. Molte contadine, al contrario, oltre a entrare volentieri nei particolari di tecniche di lavoro ormai quasi scomparse, ricordano con orgoglio di aver fatto 'lavori da uomini', e anche di averli fatti meglio degli uomini. L'atteggiamento verso la fabbrica è contradditorio: a domande generiche le donne rispondono di solito che « era un bel lavoro ». Solo richieste più dettagliate fanno emergere la durezza dei ritmi, le cattive condizioni ambientali, e le conseguenze che hanno lasciato sul fisico delle testimoni. I racconti descrivono la progressiva razionalizzazione del lavo-

(8) T. Hareven, *Tempo familiare e tempo industriale*, in M. Barbagli (a cura di), *Famiglia e mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1977, p. 156.

ro, il frazionamento del tempo e dei movimenti dell'individuo che presiede al funzionamento di macchine sempre più numerose e veloci. Tuttavia non si accenna ad un antagonismo collettivo tra lavoratori e azienda; l'ottica è sempre personalistica. Il tema delle multe è significativo:

E poi se trovavano nelle matasse dello sporco ci mandavano — c'era come un ufficio, e il direttore, sì, e il capufficio e tutta la banda eh eh. Ci sgridavano e poi ci davano una lira di multa. Sì sì: una lira di multa. Faceva rabbia, perché la mettevano come fosse un calendario: si scendeva le scale giù — ed è ancora adesso così eh — e c'era la tabella lì, allora tutti i nomi scritti con la multa! Allora tutti quelli che passavano guardavano. Era un dispetto! Sì sì, e quando sono rimasta una volta addormentata, mezz'ora di ritardo, anche un'ora, e un'ora di multa. C'era più severità e la roba si produceva molto meglio.

La multa, lo strumento con cui storicamente i ritmi astratti e artificiali della produzione industriale sono stati imposti a chi era abituato a quelli concreti e naturali della campagna, è risentita dalle donne più per la lesione al proprio prestigio sociale che per il danno economico. Alla multa si riconosce inoltre l'importante funzione di mantenere l'autorità indispensabile alla direzione. Simbolo di severità ed efficienza, l'ammenda stimola gli operai a lavorare meglio. In quest'ottica la fabbrica — non solo il fenomeno delle multe ma tutte le regole tendenti alla razionalizzazione del lavoro — viene vista come una grande famiglia, che a volte è costretta a punire coloro che trasgrediscono il codice di comportamento stabilito. Alla direzione, ai sorveglianti e agli operai vengono attribuiti i sentimenti e le motivazioni dei vari componenti di una famigla (' ci sgridavano', 'era un dispetto'), in una prospettiva incoraggiata dalla gestione paternalistica prevalente in quel periodo e in quel tipo di imprese.

La ripetitività e l'assenza di professionalità dei compiti affidati alle donne, l'impossibilità di progredire all'interno della gerarchia aziendale contribuiscono all'atteggiamento di indifferenza o di rassegnazione con cui viene ricordata l'esperienza di fabbrica. Un tema di cui molte parlano con vivacità è invece quello dei rapporti tra compagne. Anche qui si rivela il trasferimento nel lavoro extrafamiliare di logiche, capacità e atteggiamenti che sono propri dell'esperienza della riproduzione e del lavoro familiare (9). L'intreccio di una rete di rapporti personali e di solidarietà è il mezzo per evitare la totale subordinazione ai ritmi produttivi. Chiacchierando, aiutando chi non riesce a raggiungere la quota di produzione minima, le donne sfuggono alla logica esclusiva della razionale divisione del lavoro.

Lo spessore emotivo di questi momenti è legato al loro essere punto di congiunzione tra la sfera privata, legata alla famiglia, e quella sociale, propria del lavoro. Per la prima volta le donne si trovano a stabilire dei rapporti reciproci in un luogo esterno alla famiglia, senza cioè ricoprire ruoli definiti gerarchicamente (figlia, madre, sorella, suocera, nuora). La tradizione contadina di solidarietà femminile, attiva soprattutto nei momenti particolari della vita delle donne quali il parto, l'allattamento, la

---

(9) M. BIANCHI, *Oltre il doppio lavoro*, in « Inchiesta », marzo-aprile 1978, p. 178.

malattia, i lutti familiari, sopravvive nel nuovo ambiente di lavoro e consente alle operaie, assieme ai conservati rapporti esterni con la chiesa e le organizzazioni femminili, di mantenere sostanzialmente intatta la propria identità e il proprio sistema di valori. In tale sistema le relazioni umane sono comunque prioritarie rispetto al raggiungimento di una quota di produzione:

Una volta il capo mi aveva detto: « Oh, se ce n'è una che è via dalla sua macchina, so già dove venirla a trovare, devo venire da te, perché è sempre qua! ». Eh, son tutte cosette, fastidi di casa che vengono anche a raccontare, e uno non può... [dire di andar via]. E son cosette che... fosse delle cose non tanto serie, per dire, di': « Ben, aspetta ». E invece son cosette che... bisogna ascoltare.

Ciò che colpisce nei racconti è la capacità di ricomporre vicissitudini private e cambiamenti sociali attorno a un saldo nucleo di valori legati alla famiglia e al ruolo della donna in essa. Le deplorazioni ricorrenti sulla stampa valdese nei primi decenni del secolo circa la corruzione dei costumi e l'indifferenza religiosa indotte dall'ambiente di fabbrica non sembrano applicarsi al caso delle testimoni: nei loro racconti l'assoggettamento alle mode, i divertimenti futili, la vuotezza spirituale sono sì presenti, ma sempre riferiti ai giovani d'oggi e messi in contrasto con la sanità morale del passato. A confronto con le donne rimaste in montagna, o che comunque non hanno dovuto lasciare i figli per il lavoro esterno, le operaie esprimono più sentitamente il rimpianto per il passato e avvertono i mutamenti sociali come più minacciosi per i valori della tradizione. Contro queste minacce, almeno fino agli anni Cinquanta, le donne mantengono in vita legami di solidarietà e comportamenti individuali tipici della società contadina. L'operaia, per esempio, non ricorre all'asilo per i figli ma cerca di alternare il proprio turno con quello del marito, oppure si rivolge a parenti e vicine, mantenendo così i bambini all'interno di un nucleo familiare.

L'appartenenza religiosa sembra giocare un ruolo determinante nel modo di affrontare i traumi delle trasformazioni sociali: i richiami all'etica e alla cultura protestante sono strettamente associati ai ricordi del mondo contadino. Quest'etica e questa cultura concorrono con le norme della tradizione propria di quel mondo a svolgere un ruolo contraddittorio: da un lato mantengono le donne legate ai vecchi schemi di pensiero e di azione anche quando esse si trovano in una situazione sostanzialmente nuova come quella di fabbrica; dall'altro permettono ad ogni operaia di superare le incertezze psicologiche e materiali derivanti dalla sua nuova condizione. Il lavoro in officina non contrasta con gli obblighi di madre e di massaia in quanto viene vissuto come diretto esclusivamente a soddisfare le esigenze economiche dei bambini e dell'ambiente domestico. Allo stesso modo esso non contrasta con il ruolo femminile nella comunità religiosa, a patto che il comportamento della donna sul lavoro e nella gestione del salario continui ad ispirarsi ai principi valdesi.

3. *Un modello femminile: le letture.*

In un momento successivo alla raccolta delle testimonianze è quindi emersa la necessità di ritornare sul tema religioso, andando a ricercare nelle letture che le donne facevano, in gioventù e successivamente, le immagini femminili che venivano loro proposte. La lettura è un'attività che compare spesso nelle testimonianze, e a cui le donne dicono di non aver mai rinunciato del tutto, neppure nei momenti di più intenso impegno. Anche attraverso gli accenni alla lettura le donne esprimono talvolta la loro condizione di diversità e di privilegio rispetto alle non valdesi, assieme alla consapevolezza che il ruolo di madre richiede, oltre che convinzioni morali, anche nozioni pedagogiche e igieniche.

Nei registri dei prestiti delle biblioteche parrocchiali degli anni Quaranta i nomi di donne — tra cui diverse mie testimoni — compaiono in grande maggioranza. La frequenza dei prestiti va da una mezza dozzina all'anno fino a due o tre al mese. Tra i libri in catalogo, soprattutto in francese, le opere di narrativa sono di gran lunga le preferite, come emerge sia dai registri che dalle testimonianze orali: anche in queste letture, definite 'leggere' dalle donne in contrapposizione a quelle storiche e a quelle di educazione religiosa in senso stretto, lo scopo di edificazione morale è sempre ben presente, e la storia, la diffusione e le persecuzioni delle chiese riformate sono spesso lo sfondo su cui i personaggi si muovono.

Dai romanzi, dalle commedie, dalle raccolte di racconti di ambiente valdese la figura femminile emerge con caratteristiche ben definite e con un ruolo spesso di protagonista principale. La descrizione fisica è vivida, precisa, e si focalizza su alcuni elementi: il vestito, semplice e austero ma non privo di grazia; i capelli, spesso raccolti in lunghe trecce che incorniciano il volto. Il corpo, l'aspetto esteriore non emergono se non come elementi significanti di un duplice codice: sociale (l'aderenza al costume valdese) e morale (l'espressione esterna di una realtà interiore). Un volto puro, uno sguardo luminoso rispecchiano le qualità dell'anima:

> Il suo sguardo esprimeva bontà d'animo più che intelligenza. Gli occhi di Giovanna rivelavano la sua anima; parlavano di tenerezza e di amore. Quegli occhi, visti una volta sola, non si potevano più scordare (10).

Non l'intelligenza ma la bontà e la dedizione al prossimo, la capacità di intuirne le necessità sono le qualità dell'animo femminile:

> Margherita, nonostante la sua giovane età, dimostrava di possedere un'esperienza non comune: aveva già, fin d'allora, quell'intuito delle cose e degli uomini che è proprio delle donne. Brava, gentile, aggraziata nei modi, sapeva amare fino al sacrificio (11).

Dalla fede e dall'amore nascono la modestia e l'abnegazione: il sacrificio si traduce nell'operare quotidiano o nell'atto di generosità impulsivo che non viene trattenuto dal pericolo della morte (12).

---

(10) W. Bramley-Moore, *Sei sorelle valdesi*, Torre Pellice, Arti Grafiche l'Alpina, 1944, p. 13.

(11) E. Meyner, *Margherita Malanotte*, Firenze, Claudiana, 1898, p. 29.

(12) E. Lecomte, *Paola, ossia la piccola valdese*, Torino, Tipografia L. Anfossi. 1932.

A lato della vicenda, o come antagoniste, compaiono donne che non si conformano a questo modello. Si tratta di solito di cattoliche, spesso di cittadine. Anche il loro aspetto fisico e il loro comportamento vengono descritti come indici di una condizione interiore, decisamente inferiore sul piano morale. L'ambiente urbano è di per sé luogo pericoloso: la città viene spesso identificata genericamente con 'il mondo', luogo antitetico rispetto alle Valli e ai valori ad esse legati. La donna che il giovane valdese — che vi si reca per frequentare l'università — incontra in città ha « l'aria spigliata, i capelli corti, una truccatura bizzarra se non esagerata ». Essa mostra « nella sicurezza dello sguardo col quale rapidamente scrutò Stefano, in tutta la persona giovane con alcunché di leggermente provocante, che si era emancipata dal dominio materno... » (13). Proprio perché ricco di pericoli, l'avventurarsi per il mondo può costituire una utile prova per il protagonista maschile, un rito di passaggio che pone le basi per una fede più matura e consapevole. Attraverso gli inevitabili cedimenti alle tentazioni di un mondo nuovo e in apparenza affascinante, egli giungerà a riscoprire e a testimoniare più profondamente la propria appartenenza alla comunità valdese, « il suo bagaglio di fede, di tradzioni, di storia ».

Per la donna, al contrario, l'esperienza cittadina è una avventura che presenta unicamente dei rischi: i nuovi incontri, la moda, le letture, il cinema e il teatro possono corromperla irrimediabilmente. Per lei l'ignoranza di ciò che avviene fuori dal proprio ambiente non è limitante, la sua crescita può svolgersi pienamente nell'ambito familiare e del villaggio, visti, in contrapposizione a quello cittadino, come privi di conflitti. Nei tempi eroici delle persecuzioni come in quelli dell'inserimento nella realtà moderna il modo della testimonianza femminile è l'agire silenzioso, alacre, amorevole; il suo luogo di elezione è la casa. Qui le qualità di operosità, modestia e parsimonia possono meglio manifestarsi; qui la donna svolge l'opera essenziale di educatrice dei figli. Attraverso l'organizzazione dello spazio domestico ella manifesta il proprio amore per la famiglia ma anche l'aderenza ai principi religiosi: la casa sarà dunque confortevole ma essenziale; gli oggetti che la abbelliscono saranno anche strumento di lavoro: paioli di rame, mestoli di legno, recipienti colorati per gli alimenti. In una commedia ambientata nelle Valli la protagonista in attesa del fidanzato si sforza di ridare alla casa, che il padre arricchito ha reso lussuosa, la semplicità originaria:

> Linette continue de transformer lestement le salon en cuisine. Plus cette cuisine sera rustique et plus le public sera interessé. Elle cache la corbeille de roses, couvre la table d'un tapis de campagne; place la marguerite au milieu, dispose une Bible, une lampe en cuivre, un grossier tricot... (14).

Ricorre, nei romanzi e nei drammi storici, una medesima sequenza

(13) J. Lombardini, *La Croce Ugonotta*, Torre Pellice, Arti Grafiche l'Alpina, 1943, p. 21.

(14) E. Lecomte, *La Fiancée de Cucuruc*, Torre Pellice, Imprimerie Coopérative 'Val Pellice', 1925, p. 16.

di avvenimenti (15): la protagonista, giovane valdese, vive serenamente nel villaggio montano; in una recrudescenza delle persecuzioni o per altra vicenda storica l'esercito si installa nella zona; un giovane ufficiale rimane profondamente colpito dalla dignità e dall'alacrità del popolo valdese, nonché dalla bellezza e dolcezza della giovane, mentre lei è a sua volta attratta dall'ufficiale; dopo un succedersi di eventi collettivi e di peripezie personali i due uniscono le loro vite. La fede dei valdesi e l'amore della protagonista inducono il giovane a convertirsi, trasformandosi da persecutore in perseguitato. Secondo una classica costruzione narrativa da una situazione iniziale di squilibrio si passa ad una finale di equilibrio che rende possibile il congiungimento. Ma la trasformazione non si opera attraverso l'elevazione sociale o economica di uno dei due innamorati come prerequisito o come conseguenza del matrimonio, come avviene nelle favole o nei romanzi popolari. Esso è qui reso possibile dalla conversione dell'ufficiale, da un lato, mentre dall'altro la donna attrae l'uomo per le sue qualità interiori, di cui la grazia esterna è solo una manifestazione.

L'intento di rinsaldare la consapevolezza storica e religiosa avvicina la letteratura valdese alla tradizione del romanzo storico. Per altro verso però questi libri si collocano nel filone del *feuilleton:* la loro caratteristica è infatti quella di essere costruiti su un limitato repertorio di situazioni in cui agiscono personaggi archetipici, prontamente riconoscibili dal pubblico, al quale offrono anche la possibilità di prevedere facilmente l'esito della vicenda (16). Solo che, a differenza della letteratura popolare dell'Ottocento e di tutti i suoi derivati moderni, qui l'originalità formale, la complessità psicologica dei personaggi, la presentazione problematica delle vicende sono sacrificate non al bisogno di svago e di disimpegno del pubblico ma all'efficacia del messaggio morale. Se il messaggio è, in essenza, che le vicende umane non sono che la manifestazione della volontà divina, proprio un intreccio semplice e lineare è il più adatto a farlo pervenire in maniera diretta, senza concedere al lettore di potersi distrarre troppo con i meccanismi narrativi.

« L'Eco delle Valli Valdesi » è l'altra principale fonte di letture per le testimoni: negli anni Venti, Trenta e Quaranta il periodico entrava in quasi tutte le loro case e rappresentava il principale strumento di informazione all'interno della comunità valdese. L'immagine femminile che emerge dagli articoli di questi decenni è molto più complessa e problematica di quella dei romanzi. La nota dominante è il richiamo alla tradizione. Il mondo alpino, che la memoria delle testimoni restituisce nella concretezza dell'esistenza quotidiana, seppur mediata dalla nostalgia, assume in alcuni articoli un valore ormai apertamente simbolico, come in quest'invito ad astenersi dal trucco:

---

(15) E' il caso anche de *La figlia dell'aziano,* di Strong, Torre Pellice, Claudiana, 1929.

(16) U. Eco, *« I Beati Paoli » e l'ideologia del romanzo popolare,* in « Uomo e Cultura », 11-12, 1973, pp. 71-90.

... noi che abbiamo ereditato tradizioni di semplicità, che proveniamo tutti, non esclusi i cittadini ed i ricchi d'infra noi, dalla madre terra, anche in questo aspetto esterno della vita, come in tutti gli altri più importanti e profondi cerchiamo di essere in armonia con la nostra storia eroica, con le nostre valli dilette che per tanti secoli furono rosseggiate dal sangue dei martiri. Siamo candidi come la neve incontaminata delle vette e delle pendici dei nostri monti (17).

Se nei racconti delle donne l'aderenza ai principi religiosi si misura nell'accettazione delle fatiche di tutti i giorni, e non trova diretta espressione verbale, nelle esortazioni dell'« Eco » è il discorso morale che si sostanzia dei richiamo ad un mondo rurale che sta ormai scomparendo, che fa ormai parte più delle tradizioni storiche che delle condizioni attuali di vita del popolo valdese. Di fronte agli squilibri, ai nuovi bisogni ed aspettative indotte dall'industrializzazione la chiesa valdese sembra limitarsi, almeno per quanto riguarda la donna, a difendere il passato. Non ci si occupa direttamente della condizione delle operaie in fabbrica, ma solo dei problemi che il loro doppio ruolo provoca in famiglia.

Il lavoro domestico a servizio è invece argomento di numerosi articoli, i cui toni vanno dall'invito ad astenersene, se possibile, alla constatazione dei vantaggi e degli aspetti piacevoli che esso può offrire, a patto che la ragazza sappia evitarne i pericoli esercitando un'estrema prudenza. L'andare a servizio presso qualche famiglia nelle città italiane o all'estero è una pratica diffusa già nell'Ottocento tra le giovani valdesi dai sedici ai venticinque anni, e già allora incrina l'ideale di un'esistenza femminile vissuta interamente nella protezione della comunità religiosa: « Ora le ragazze che son state a servire a Torino, a Nizza, o a Marsiglia, tornan con le cuffie infronzolite, con cappellini coperti di fiori e di nastri... E' tutt'altra cosa! » (18).

Per aiutare e proteggere queste giovani, staccate dalla famiglia e dalla chiesa ed esposte alle lusinghe della vita cittadina, si formano nelle città in cui vi sono i gruppi più numerosi dei comitati evangelici, o vengono inviati dei pastori (19). Nel « Bollettino dell'Emigrazione del Ministero degli Affari Esteri » del 1912 si nota che, grazie alle iniziative della chiesa, le conseguenze disgregatrici che l'emigrazione provoca sulle donne di altre zone del Piemonte si riscontrano in misura minore tra le valdesi. Anche per questo motivo, oltre che in virtù della loro educazione e preparazione alle « varie condizioni della domesticità — da serva a governante a istitutrice — » e della loro conoscenza del francese, le giovani valdesi trovano facilmente collocamento presso le famiglie benestanti (20). Le stesse testimoni si mostrano consapevoli di questo status privilegiato delle domestiche valdesi: « E le valdesi non c'è niente a fare, erano migliori. Più fini, più istruite, l'avevano... conosce-

(17) *Via il belletto*, in « L'Eco delle Valli Valdesi », 28 marzo 1941.
(18) E. De Amicis, *Alle porte d'Italia*, Roma, Sommaruga, 1884, p. 221.
(19) A. Armand Hugon, *op. cit.*, pp. 23-24.
(20) « *Bollettino dell'Emigrazione del Ministero degli Affari Esteri* », Roma, 1912, p. 1125.

vano il francese. Ci sapevano fare. E poi lo dicevano tutti, le famiglie dove si... e non solo loro, tutti ».

Ancora all'inizio degli anni Quaranta — la guerra metterà fine definitivamente al fenomeno — l'Eco si occupa delle giovani che vanno a servizio. Tra gli aspetti positivi si sottolinea soprattutto la possibilità di allargare le proprie esperienze, liberarsi dalla rozzezza di comportamento e di linguaggio, affinarsi nelle arti domestiche ed imparare ad apprezzare — nel contrasto con la vita della borghesia cittadina — la semplicità dell'esistenza rurale. D'altra parte andare a servizio può costituire una dura prova per il fisico di una giovane donna:

Le changement et souvent l'insuffisance de nourriture, le manque d'air salubre pour qui est abitué à l'air pur de nos campagnes, le travail excessif, les veilles prolongées, tout cela soumet à une rude éprouve même les constitutions les plus robustes (21).

Ma sono soprattutto i pericoli morali che vengono messi in evidenza. Il nuovo ambiente può portare le giovani, se non alla 'perdizione', a contrarre delle abitudini che contrastano con la tradizione valdese. Il modo migliore per impedire che ciò avvenga è mantenere i contatti più stretti possibile con la comunità religiosa. I consigli dati alle ragazze sono: leggere ogni giorno un brano della Bibbia, tenersi in contatto con il locale Bureau valdese e mantenere una costante corrispondenza con il proprio pastore, esigere dai datori di lavoro la libertà di partecipare al culto domenicale. Si ricorda l'opera di mediazione svolta dalle associazioni femminili evangeliche tra le famiglie delle giovani e quelle che intendono assumere delle domestiche:

Notre expérience nous montre chaque jour quels graves inconvénients peuvent résulter d'une imprudence dans le choix d'une place acceptée sans des sérieuses informations sur la moralité de la famille.

L'Union de l'Amie de la Jeune Fille est toujour là pour aider les mères qui désirent avoir des renseignements sérieux et désintéressés. N'oubliez pas! (22).

Qualche articolo coglie la solitudine e lo smarrimento a cui le domestiche vanno incontro soprattutto all'inizio; si danno consigli pratici per superare le difficoltà, si spiega come tutelarsi. Ma il timore dell'indebolirsi della coscienza religiosa ha spesso il sopravvento, e induce l'articolista a toni perentori, all'invito intransigente a rifiutare ogni nuovo contatto, a temere tutto ciò che è estraneo:

Non lasciarti sedurre dal mondo e domandati sempre se i tuoi genitori, il tuo pastore, la tua coscienza, l'Iddio che vede nel segreto, ti approverebbero.

Non procurarti un avvenire di lacrime e di rimpianti scherzando col fuoco e dando ascolto a chi non ti ama veramente, ma esaltando la vanità e risvegliando le passioni vuole divertrsi a spese tue (...).

Non stringere amicizia con nessuno se non sai chi è, di dove viene, che intenzioni ha (23).

---

(21) ALB. R., *Domestiques vaudoises,* in « L'Echo des Vallées Vaudoises », 8 ottobre 1937, p. 1.

(22) NADINE, *Conseil d'une Amie,* « L'Eho des Vallées Vaudoises », 20 febbraio 1920.

(23) *Giovanetta valdese,* « L'Eco delle Valli Valdesi », 9 ottobre 1941.

Nei ricordi delle testimoni andate a servizio — più della metà del totale — il periodo sta come segmento discreto dell'esistenza: un'esperienza transitoria, ricordata a volte con piacere ma che non ha influito sulla vita successiva. L'obiettivo è stato per tutte quello di accumulare qualche risparmio: il pensiero era costantemente volto al ritorno a casa, che spesso coincideva con l'inizio dei lavori agricoli primaverili. Dopo il ritorno, il rapporto con la famiglia presso cui si è lavorato si interrompe; la corrispondenza, quando vi è stata, si è presto fatta sporadica e poi si è interrotta del tutto. Nessuna conserva fotografie dei suoi ex datori di lavoro. Le presunte seduzioni della città non emergono dalla memoria, sembrano per qualcuna non aver neppure sfiorato la coscienza. La difesa dell'integrità morale è anche quella dell'identità etnica: « Ah no, non posso sposarmi qua, se no non vado più veder il mio Prali ».

Per Ida, corteggiata da un giovane conoscente della famiglia presso cui lavora, la nostalgia e il desiderio di ritornare al paese rafforzano gli scrupoli morali e contribuiscono al rigido atteggiamento che assume in casa del giovane:

> E quella donna mi voleva fare il caffè, e facevo poi ridere la mia signora, gli dicevo: « Madame, vous ne savez pas, je n'ai pas pris le café, j'ai toujours peur que la maman de Jeann ait mis quelque chose dans le café, pour me faire... ». Avevo sempre paura di qua e di là, mettono delle cose, poi...

Agli inviti della padrona a comprarsi un vestito nuovo, a pettinarsi diversamente, a uscire di casa Ida risponde con un analogo rifiuto.

L'esperienza del lavoro a servizio è in genere motivata dalle necessità della famiglia, o della ragazza stessa che deve comprare il necessario per prepararsi il corredo. Le donne però non sentono il bisogno di giustificarla esplicitamente richiamandosi al bisogno economico come fanno per l'entrata in fabbrica; il carattere di scelta forzata è qui meno evidente, la violazione del ruolo femminile molto meno risentita, sia nella sensibilità individuale che nell'opinione corrente. Il servizio domestico coinvolge soltanto un periodo di tempo limitato dell'esistenza; le donne lo svolgono prima del matrimonio, quando non hanno ancora dirette responsabilità familiari. Esso, soprattutto, pur separando le giovani dalle Valli, le mantiene all'interno di un nucleo familiare. A confronto del lavoro operaio, che introduce la donna in un ambiente promiscuo e svincolato dal controllo dei genitori, lo spostamento geografico richiesto dal servizio appare, ancora negli anni Trenta, molto più accettabile.

Accanto ai richiami ai costumi del passato compaiono sul periodico valdese gli inviti di tipo progressista a riconoscere l'importanza sociale dei tradizionali compiti femminili nella educazione dei figli e nel lavoro domestico, e la necessità di una specifica preparazione per svolgerli. La rubrica « Pour nos enfants », che compare dal 1917 al 1931, si rivolge ai genitori, alle madri in particolare. Accanto ai consigli di carattere pratico si invita a prestare attenzione allo sviluppo psichico del bambino, a preoccuparsi delle sue necessità affettive, a circondarlo

di un clima familiare sereno. Le punizioni corporali, le minacce, le violente sgridate sono condannate: il rapporto va costruito sull'amore. Si sottolinea che i bambini non devono essere soltanto oggetto di attenzione ma soggetto di comunicazione; e, poiché il loro principale canale di comunicazione con il mondo è il gioco, i genitori sono invitati a seguire i loro figli quando giocano per svilupparne intelligenza e abilità.

La principale responsabilità della formazione morale e religiosa dei figli ricade sulla madre. La sua autorità è intrinseca, e non derivata da quella del marito: ella perciò, pur senza abusarne, deve agire autonomamente e non delegare al padre le punizioni. Si sottolinea l'importanza del dialogo tra genitori e figli sul tema della sessualità: gli adolescenti devono essere informati sui processi della riproduzione poiché niente è più pericoloso del fascino del mistero creato dalla ignoranza. L'educazione sessuale dovrà dunque servire a far comprendere « le sérieux de l'acte qui sert à maintenir la vie sur la terre, le dépouillant de toutes les attractives malsaines qui l'ont transformé en une jouissance dépouillée de toute idée de devoir et de responsabilité... » (24).

Nella delicata fase adolescenziale il controllo materno deve essere particolarmente attento, rivolto all'ambiente familiare e soprattutto alle amicizie esterne. Ma oltre che con le proibizioni e la censura dei comportamenti e delle idee immorali la figura materna deve influire quale esempio di coerenza con i principi religiosi. Soprattutto nel processo di formazione dell'identità della figlia il modello materno è determinante. La severità dei controlli e delle proibizioni è motivata dall'amore e legittimata dall'essere stata la madre, a suo tempo, sottoposta alle stesse restrizioni. Anche il matrimonio, che segna l'inizio dell'autonomia filiale, va visto innanzitutto nella dimensione del dovere: « La famille doit être envisagée sous l'aspect du devoir et alors elle peut devenir une bénédiction et un plaisir » (25).

Vi è un ultimo tipo di articoli che si occupano direttamente della donna: quelli che trattano della sua partecipazione alla vita della chiesa. A partire dal 1912 una serie di scritti di E. Meynier sostengono la necessità della eleggibilità femminile nei Consigli di Chiesa. Ci si richiama all'Evangelo quale fonte di emancipazione della donna, si ricorda l'esistenza delle diaconesse nella chiesa primitiva, si sostiene la necessità che la missione della donna venga estesa dal campo della beneficienza, dell'educazione, della mutualità all'amministrazione della chiesa (26). Nel 1920 si perora la causa delle diaconesse, constatando i progressi ottenuti dalle donne in tutti i campi della vita civile, il loro accesso alle professioni liberali e alla politica. Commentando il fatto che nei paesi protestanti vi siano ormai alcune donne che presiedono al culto si afferma però che « malgré tout, une femme ne pourra jamais entraîner son auditoire comme un homme » (27).

(24) J. C., *Pour nos enfants*, « L'Echo des Vallées Vaudoises », 10 luglio 1931.

(25) *Problèmes d'éducation: la fondation de la famille*, ivi, 16 gennaio 1931.

(26) E. Meynier, articoli del 19-VII, 2-VIII, 9-VIII, 16-VIII, 23-VIII, 30-VIII, 6-IX-1912, ivi.

(27) Spectator, *Le règne de la femme*, ivi, 30 marzo 1920

Gli esempi usati per sostenere il coinvolgimento femminile nell'attività di chiesa sono quelli di donne rese illustri da opere sociali, culturali, politiche. A volte si tratta delle mogli di importanti figure delle chiese riformate, a cominciare da Lutero e Calvino, che hanno svolto il loro ruolo collaborando all'opera dei mariti e sostenendoli spiritualmente. Altre volte sono personalità dotate e volitive, spinte dalla fede ad occuparsi in proprio dei problemi della loro epoca.

Molti degli articoli dell'« Eco » nel periodo tra le due guerre si richiamano ad un'immagine femminile ideale, sostanzialmente fuori dal tempo, incarnazione delle virtù domestiche. In altri, come questi ultimi, si riconosce la necessità dell'emancipazione femminile di fronte all'incalzare delle trasformazioni sociali e si sollecita la donna ad estendere il suo agire dall'ambito familiare a quello pubblico. I due tipi di messaggio non sono in contraddizione, in quanto una tale estensione è considerata, prima che un naturale sviluppo delle qualità femminili, un dovere valdese. Nel mondo contemporaneo la donna è chiamata ad essere non soltanto madre di famiglia ma anche educatrice o membro del consiglio di chiesa: l'adempimento dei nuovi doveri, come di quelli tradizionali, è innanzitutto una manifestazione della fedeltà a Dio.

Non si parla però di quei nuovi ruoli che la donna assume e che esulano dalle sue funzioni assistenziali e di trasmissione di valori: non si accenna alle donne in fabbrica, negli uffici, nella vita cittadina. I problemi pratici, le speranze, le incertezze raccontate dalle testimoni divenute operaie non trovano corrispondenza sul giornale valdese: la preoccupazione per l'identità religiosa minacciata — particolarmente per quella femminile, considerata più fragile — è preponderante, e impedisce una discussione aperta delle nuove realtà che investono la donna.

4. *Tre vite.*

Vorrei terminare con le biografie di tre donne che non sono comparse nel gruppo delle testimoni a cui si è fatto riferimento. Elda, Teresa e Adelaide occupano una posizione a sé: non si sono sposate e non provengono da famiglie contadine. Queste due caratteristiche danno un'impronta particolare alle loro storie, soprattutto al loro modo di vivere la religiosità e l'appartenenza alla chiesa. Non solo esse non hanno vissuto quel ruolo familiare che caratterizza i racconti di tutte le donne sposate, ma sono loro estranei anche quei momenti della vita contadina che rendevano la donna veicolo della solidarietà comunitaria e quindi le attribuivano un importante ruolo sociale: l'aiuto alle altre famiglie in certi lavori agricoli, l'assistenza alle partorienti e alle puerpere, la cura dei malati e la vestizione dei morti. Per loro quindi la partecipazione alle attività della chiesa non è soltanto atto di devozione, momento di socializzazione e di formazione culturale: nelle attività educative, assistenziali e di beneficenza esse affermano consapevolmente le proprie capacità e la propria presenza sociale.

Elda. — Nata nel 1910 a Salza, ultima di una numerosa prole, è figlia di un impiegato comunale. Seguendo le orme paterne ha trascorso buona parte della sua esistenza in ufficio. La morte precoce della madre, la necessità di aiutare il padre nel suo lavoro le hanno imposto di crescere in fretta: « Siamo stati abituati che appena sapevamo scrivere dovevamo aiutarlo ».

Nella sua storia il lavoro, fin dall'infanzia, contende lo spazio al gioco, e come reazione Elda proclama il desiderio di rimanere bambina: « A vent'anni giocavo ancora alle bambole ».

Una volta entrata in ufficio, l'esperienza del lavoro assorbe quasi totalmente il suo tempo e le sue energie: « Eh, lavoravo dalle otto e mezzo fino a mezzogiorno, dalle due e mezza fin le sei e mezza. La sera poi sovente chiedevo la chiave ai custodi per andare a copiare le deliberazioni del consiglio, della giunta, perché dovevano essere copiate su un librone così, tutto a mano fino a mezzanotte. Poi venivo qua a mezzanotte, e quando son stata qua... eran sovente le due dopo. Allora non avevo il tempo a andar ballare la courento ».

Le esigenze dell'ufficio sembrano determinare anche molti aspetti della sua vita privata: ad esse è legata la decisione di vestirsi e pettinarsi in maniera semplice e funzionale, ed il fatto stesso di non sposarsi, scelta deliberata o rinuncia forzata che sia, sembra riconducibile all'impossibilità di frequentare i luoghi e i momenti degli incontri giovanili. I compiti che Elda, sola ed inesperta, deve svolgere, la costringono da un lato a lavorare anche la sera e parte dei giorni festivi, dall'altro ad acquisire una maturità precoce che la distacca dai coetanei: « Quando ho cominciato a lavorare son stata vecchia subito ».

L'esperienza lavorativa è senza dubbio il tema centrale della storia di vita di Elda. Il suo lavoro la coinvolge direttamente nei piccoli problemi burocratici di gran parte dei suoi concittadini, e questo, se le procura ansietà e lavoro notturno, è però anche fonte di un notevole riconoscimento sociale. Il grado di investimento emotivo è testimoniato dalla ricchezza di particolari con cui vengono ricordati gli avvenimenti relativi all'ufficio, dalla vivacità con cui vengono rievocati i moti di ribellione alle decisioni ingiuste o alle richieste irragionevoli dei superiori, a volte stigmatizzate in agri epigrammi. Queste poesie, assieme agli episodi quotidiani, sono riportate sul diario che Elda ha tenuto per molti anni e che costituisce un'importante complemento della sua testimonianza. Più volte, durante i colloqui, ne ha letto qualche pagina per ricostruire non solo gli episodi dell'ufficio o gli avvenimenti del periodo della guerra ma anche il proprio stato d'animo e le proprie reazioni a quegli eventi.

Il timore di non riuscire a svolgere bene il proprio lavoro è spesso ricordato, soprattutto in riferimento al periodo iniziale, ma non sono preoccupazioni di tipo efficientistico a dare il tono alla narrazione: l'impiego è visto un po' come una continuazione di una vocazione familiare, una scelta di vita non del tutto estranea alla chiamata divina al servizio che caratterizza l'immagine femminile valdese. I dubbi sulla propria adeguatezza vengono risolti positivamente proprio in questa fiduciosa prospettiva, come in questo episodio che si riferisce alla visita di un ispettore prefettizio: « Allora ha cominciato a parlarmi di schede, di liste elettorali. Quando ha avuto ben finito gli ho detto: "Signore, io non capisco niente di quello che lei mi dice, è come se parlasse arabo!". Si tira su, tira indietro la sua palandrana — aveva un paletò lungo — e mi dice: "Chi l'ha messa qua?". Ma dico: "Sono i cittadini che hanno chiesto che venissi io, siccome son la sorella di un segretario e la figlia di un segretario, non so... proverò!" "Ma e allora, chi l'aiuterà?". Dico: "Ma, spirito di... spero che lo spirito di mio padre disegni sopra il mio capo!". Se n'è andato, ha cambiato da così a così e se n'è andato ».

La partecipazione alla vita religiosa, negli spazi lasciati liberi dal lavoro, sembra essere stata intensa, sia in gioventù che nel periodo della maturità. Elda ha collaborato alle attività educative e ricreative della parrocchia e a gruppi di riflessione biblica. Negli ultimi anni, dopo aver abbandonato l'ufficio, si è potuta dedicare più liberamente all'assistenza nella comunità e presso l'ospedale e a gruppi biblici. L'impegno nella chiesa le ha permesso così di conservare una attiva presenza sociale. Di fronte ai cambiamenti che investono la comunità religiosa, l'atteggiamento è ambivalente: da un lato essi costituiscono lo stimolo

ad un interesse altrettanto vivo di quello giovanile, questa volta in nome della conservazione di quanto della religiosità del passato si vede in pericolo e si vuole salvare. Dall'altra vi è la tentazione del rifiuto aprioristico del nuovo, della rassegnazione alla propria generazionale incapacità di capire, e alla stanchezza degli anni: « Ma io tornassi indietro farei di nuovo lo stesso lavoro che ho fatto, benché abbia dovuto tribolare molto per l'ufficio, ma farei di nuovo lo stesso lavoro, un lavoro che mi piaceva. Questo qua della chiesa no, non lo voglio più fare. Lo dico sempre al pastore: "Non lo voglio più fare, non ho più voglia. I tuoi giovani che sanno fare tutto, che vogliono cambiare tutto, mettere anche le sedie sottosopra in chiesa per cambiare, fa' far loro quello!" ».

Teresa. — E' nata a Perrero nel 1905. Nel suo racconto emergono i segni distintivi di un'origine piccolo borghese: lo studio del violino e del pianoforte fin dall'infanzia, la musica e il ricamo anziché il ballo a palchetto nell'adolescenza, la frequenza alla Scuola Normale, l'entrata in fabbrica come impiegata e non come operaia. Di tutto ciò il merito, più che all'agiatezza economica della famiglia, si attribuisce all'appartenenza all'ambiente valdese: « Abbiamo ricevuto una certa istruzione sa, perché una volta le scuole medie c'erano pochi che le frequentavano, invece nel nostro ambiente c'era già più... nell'ambiente valdese... ».

Suo padre, ricorda, dava grande importanza all'istruzione, leggeva molto e, nonostante la sua severità in famiglia, « cercava di scacciare molti pregiudizi », per esempio riguarda ai privilegi concessi tradizionalmente ai figli maschi e alle restrizioni imposte alle femmine. Di un parente Teresa sottolinea che « era cattolico solo di nome », per tradizione familiare, ma partecipava ai culti e si considerava valdese.

L'identità religiosa assume nel racconto un preciso valore di distinzione culturale e sociale. Essa caratterizza molti degli episodi della narrazione: fin dall'infanzia la testimone è sottoposta a pressioni da parte del maestro di violino, prete cattolico, perché si converta: « Sapesse quante novene e quante penitenze ha fatto quel don Giovanni perché non ha potuto convertirmi, perché cercava sempre di convertirmi. Ha sofferto proprio quel poveruomo perché non è riuscito a convertirmi, e mi diceva: "Ah ma petite, que ce serait bon si je vous verrais aux pieds de la Vierge!". Me lo diceva apertamente sa, mi diceva che sarebbe stato tanto contento di vedermi suonare ai piedi della Vergine Maria, ma io non ho ceduto ».

La sua appartenenza alla chiesa si esprime con la partecipazione ai culti e all'Unione Giovanile e soprattutto attraverso il contributo della sua abilità musicale. Questi momenti sono, come per le altre testimoni, occasioni di incontri con i coetanei. Per il resto, il frequentare i balli 'pubblici' — che in realtà si svolgevano entro la cerchia conosciuta dei valdesi del paese — è ricordato come cosa concessa solo alle operaie, e l'andare a servizio in città o all'estero appare come esperienza priva di interesse per chi non vi è spinto da necessità economica.

Gran parte dell'esistenza di Teresa è trascorsa tra l'ufficio, le pareti domestiche e le attività di chiesa. Mentre dal racconto di Elda traspare una sorta di rimpianto per le gioie della giovinezza, non pienamente godute, nella storia di Teresa non c'è posto per i cedimenti e le incertezze: il ricordo dell'impegno quotidiano che si sommava alle ore di lavoro non scivola mai nella dimensione del sacrificio o dell'abnegazione. Esso è sempre fonte di gratificazione, soprattutto quando si traduce nel suonare l'organo ogni domenica davanti all'assemblea dei fedeli, e nell'andare a esercitarsi ogni giorno in chiesa: « Allora tra mezzogiorno e le due, presto presto in chiesa a suonare. (...) E poi la sera alle sei quando uscivo, che era già buio, mia mamma e mia sorella, una delle mie sorelle veniva ad aspettarmi in chiesa... ».

La natura in qualche modo qualificata dell'impegno religioso di Teresa lo pone in primo piano nello scorrere della memoria: il lavoro d'ufficio, pur occupando una parte notevole del racconto, non caratterizza la narratrice, che trova invece la sua piena identità nell'educazione valdese ricevuta, nella sua appartenenza alla comunità e nei propri contributi ad essa.

Adelaide. — « E mio padre diceva sempre, ancora assai che ero una figlia, sa, i maschi erano... poco affettuosi, anzi erano... e invece io... Ero, avevo già vent'anni e andavo a far la monitrice alla scuola domenicale. Allora la domenica mattina gridava a mia mamma — in patuà, lo capisce un po'? — "Manda la cito, chi s'leve chi l'a a né a l'ecole d'la dimangio!". Qualcuno lo avesse, non avesse saputo credeva fossi una bambina che andasse ancora alla scuola domenicale, e invece andavo a fare la monitrice, far recitare i versetti sa, ai bambini ».

Adelaide è nata a Pomaretto nel 1911, da una famiglia artigiana in discrete condizioni economiche. Ultima di undici figli (sei dei quali morti da piccoli), a differenza di molte sue coetanee non ha mai né lavorato in fabbrica né lasciato la valle per andare a servizio nelle città della pianura o all'estero. Praticamente tutta la sua esistenza si è svolta nel paese natale: il suo trasferimento a fondovalle risale a questi ultimi anni. Le sue due sorelle maggiori sono andate domestiche all'estero, e là si sono sposate: rimasta sola in casa ad accudire ai due fratelli e al padre, Adelaide non ha mai visto realizzarsi il sogno di raggiungerle. La sua esistenza sembra essere trascorsa in relativo isolamento: oltre al lavoro domestico l'unica sua attività è stata la confezione e il ricamo delle tradizionali cuffie valdesi, svolta anch'essa in casa. Ma è soprattutto la lunga malattia del padre che ha deciso il senso della sua esistenza: nell'assistenza quotidiana al padre malato Adelaide ha prolungato un intenso rapporto infantile per poi accorgersi improvvisamente, alla morte di lui, di avere ormai superato, quasi senza viverla, la fase della giovinezza. « E difatti potevo anche andar via e sposarmi, per dire, è morto che avevo già venticinque anni, ma diceva sempre: "Quella lì è quella che mi chiude poi gli occhi...". Avevo venticinque anni quando il mio babbo è morto, quasi ventisei là, ma mi sembrava ancora di essere una ragazzina... e dopo mi trovavo poi come avessi avuto vent'anni di più ».

Il felice periodo dell'infanzia e della giovinezza sembra quasi esaurire, nel racconto, l'intera esistenza: i ricordi dell'affettuosa presenza paterna si intrecciano con quelli della scuola, dei culti serali familiari e di quelli domenicali, della corale e della Unione Giovanile. Nel ricostruire la propria vita, segnata dalla perdita o dalla lontananza delle persone care, dal declino economico della famiglia, da una vecchiaia vissuta in solitudine, Adelaide svolge i due temi fondamentali e strettamente connessi della vita familiare e della propria formazione religiosa e culturale: « Il pastore l'aveva detto che era un peccato che non mi facessero studiare... e mi avrebbe piaciuto. Io, il più brutto, più triste dispiacere della mia vita è stato quando non ho più potuto andare a scuola »... « Una maestra in sesta ci aveva letto la storia di Santa Cecilia e poi ci aveva fatto fare il riassunto. Allora aveva poi detto agli altri bambini, di': "Vergognatevi, Adelaide che è valdese l'ha fatto molto meglio di voialtri". Sa, gli altri eran tutti bambini cattolici ».

A compensare la limitatezza delle esperienze personali, e a sottolineare capacità intellettuali che non hanno trovato adeguato campo d'impiego, è frequente il richiamo a personaggi, nomi, vicende storiche e letterarie apprese a scuola o dalle letture personali o fatte dal padre. Un'altra fonte di queste conoscenze è la partecipazione alle attività della chiesa, che è anche ricordata come principale occasione di socializzazione giovanile: « Sa, non c'era molta gioventù in Pomaretto, ma sa c'eran tutte quelle attività della chiesa, allora uno non si trovava troppo solo. Andavo già alla scuola domenicale quando era in chiesa, allora si vedeva già gente sa... vedeva già un po' di cambiamento. Poi c'era la moglie del pastore, faceva l'Unione Cadetta. Ah, lo faceva così bene che — era il giovedì — sospiravamo che arrivasse il giovedì per andarci: ci leggeva dei bei racconti e era proprio piacevole. Poi ce n'era stata una svizzera, che era brava quella signora, allora ci faceva cantare e dei giuochi, far fare dei canti svizzeri con il giuoco insieme, fare delle scenette tutte cantando, era sempre istruttivo ».

La morte del padre costringe Adelaide alla consapevolezza della propria maturità fisica e psicologica; il periodo successivo a questo momento è molto povero di riferimenti a vicende personali. Disperso il nucleo familiare, dissolta l'attività artigianale che aveva dato un certo status sociale alla famiglia, l'identità della narratrice sembra ormai unicamente affidata a caratteristiche acquisite in gioventù, soprattutto all'interno della chiesa: il suo ruolo di monitrice, la parte-

cipazione alla corale e all'Unione delle Madri. La memoria si volge ora soprattutto alle vicende collettive: la guerra, le trasformazioni economiche e nel costume. Anche qui, nell'interpretazione dei fatti e delle trasformazioni, nella ricorrente contrapposizione di un passato austero e umanamente ricco ad un presente individualistico e moralmente corrotto, il quadro di riferimento preponderante è quello religioso: l'appartenenza alla chiesa valdese, sulla quale Adelaide ha costruito la propria identità sociale, costituisce anche il riferimento morale e culturale attraverso cui filtrare gli eventi di un presente dal quale è ormai emarginata. Un'emarginazione che, al di là della sua attuale posizione di anziana sola, è innanzitutto una condizione psicologica del tutto particolare nel gruppo delle intervistate. A differenza delle testimoni sposate con figli, ella non può ricostruire il passato attorno al proprio ruolo di madre di famiglia, né ha avuto, come le due altre testimoni nubili, un ruolo lavorativo extradomestico. Ecco dunque che ai ricordi di una vita familiare fondata sull'amore e sul rispetto, a quelli della partecipazione al culto e alle associazioni religiose si affiancano e si sovrappongono le vicende delle nazioni protestanti, il risorgimento italiano, i personaggi della Bibbia. Esperienze vissute, ascoltate e lette confluiscono in un flusso narrativo che modella ogni episodio sullo schema delle rievocazioni storiche dell'apologetica valdese. Gli episodi accaduti alle sorelle o alle amiche andate a servizio appaiono carichi di senso morale quanto i fatti della vita dei regnanti d'Europa; i momenti critici dell'occupazione tedesca vengono risolti dall'universalità degli affetti familiari: « E i tedeschi appena entrati — oh, mia madre ed io tremavamo perché i fratelli erano scappati! — ci hanno fatto subito vedere le fotografie delle loro famiglie e... proprio, e uno era tutto bagnato, a torso nudo, gli avevo dato una maglia perché si mettesse, sa. Uh, era tutto commosso, sa... e poi mia mamma era in piedi, allora un altro tedesco ha detto a un altro: "Lasciare sedere mamma" ».

5. *Una direzione di ricerca.*

La storia di Adelaide, nella sua atipicità, evidenzia in modo particolarmente efficace quel legame tra vita quotidiana, radici culturali e sentimento religioso che è una caratteristica di tutte le testimonianze. In queste pagine si è voluta precisare l'importanza di questo legame e del suo ambivalente ruolo storico sociale. E' stato un primo tentativo di spostare l'analisi dal piano dell'identità socio-familiare delle testimoni a quello della loro specificità religiosa, che originalmente costituiva un aspetto secondario della ricerca.

La memoria femminile, suo punto di partenza, è rimasta sempre anche riferimento principale: i romanzi e l'Eco delle Valli hanno funzionato da contrappunto alla voce delle donne, sono serviti ad individuare più i riflessi delle letture nella coscienza delle testimoni che la posizione istituzionale valdese sul problema femminile. Proseguire la ricerca implica, a questo punto un allargamento della prospettiva al confronto con il cattolicesimo. Raccogliendo le testimonianze di donne cattoliche della stessa età che hanno vissuto nelle stesse zone o in vallate confinanti emergerebbe probabilmente un minor grado di consapevolezza religiosa. Un simile confronto rivelerebbe però forse anche la più acuta percezione di se stesse quali appartenenti ad una chiesa, manifestata dalle valdesi, corrisponda ad una minor possibilità di richiamarsi alla propria femminilità quale forma di identificazione e di

rivendicazione, nei rapporti sociali come nel simbolismo religioso. Allo stesso modo, l'aver ricevuto una maggiore e particolare istruzione, e il sentire questo patrimonio culturale come elemento vitale dell'identità collettiva, induce nelle valdesi una maggior tensione idealizzatrice nella ricostruzione del passato, con una attenuazione nel ricordo non solo dei conflitti generazionali e sociali ma anche della importanza della spontaneità individuale e dell'immaginario collettivo.

In un ulteriore ampliamento del quadro, occorrerebbe dunque affrontare il problema del ruolo femminile nel protestantesimo, a partire dalle sue origini:

Mentre nelle preghiere riformate non ci si poteva più rivolgere a una donna. rimaneva invece intatta l'identità maschile del Padre e del Figlio. (...) Diciamo dunque che se il distacco da Santa Madre Chiesa privò gli uomini di certe forme di devozione affettiva, più profonde ancora ne furono le conseguenze per l'identità femminile. Le donne ora nelle doglie del parto (una « battaglia », lo descriveva Calvino, « un orribile tormento ») non invocavano più la Vergine e non rivolgevano preghiere a Santa Margherita ma, seguendo i consigli di Calvino, gemevano e sospiravano al Signore ed Egli riceveva quei gemiti come segno di obbedienza (28).

... l'ascetismo terreno negava ai laici, uomini e donne, quella comunanza di vita ricreativa e festiva consentita dal cattolicesimo; escludeva la vita comunitaria del monastero come alternativa istituzionale e rispettabile alla vita privata della famiglia; abolendo le sante come modelli esemplari per entrambi i sessi, annullava un'ampia gamma di affetti e di attività; infine, eliminando dalla sfera religiosa qualsiasi identità e forma di organizzazione femminile a sé stanti, rendeva le donne un poco più vulnerabili all'assoggettamento in ogni campo (29).

Il confronto con il cattolicesimo dovrebbe estendersi anche all'atteggiamento delle chiese verso le operaie nei primi decenni del Novecento, cioè nel periodo successivo a quello della condanna intransigente. In questi anni la chiesa cattolica, ormai accettato il fenomeno della donna in fabbrica come ineliminabile, scende sul terreno dell'« azione sociale » per strappare alle organizzazioni socialiste l'esclusiva dell'organizzazione operaia femminile (30). Sulla stampa valdese, come si è visto, la nuova figura di donna divisa tra l'officina, l'educazione dei figli in cui continua a detenere un ruolo primario, i compiti domestici e i residui lavori agricoli non viene invece riconosciuta nella sua contraddittorietà: si preferisce chiudersi a difesa di un modello tradizionale che, è vero, costituisce ancora un importante punto di riferimento per la donna delle Valli, ma che può svolgere questa funzione proprio grazie alla sua capacità di incorporare, nell'esperienza quotidiana, i nuovi obblighi, aspettative e bisogni suscitati dall'industrializzazione.

Il discorso della chiesa valdese alle donne, sia esso un richiamo alla tradizione o un invito all'emancipazione e all'istruzione, è ispirato ad una concezione severa e intransigente del ruolo femminile. Dai rac-

(28) Z. Davis, *Le culture del popolo*, Torino, Einaudi, 1980, p. 113.
(29) Ivi, p. 119.
(30) M. De Giorgio, P. Di Cori, *Politica e sentimenti: le organizzazioni femminili cattoliche dall'età giolittiana al fascismo*, in « Rivista di storia contemporanea », n. 3, 1980, pp. 348-350.

conti di vita, al contrario, emerge l'inesauribile capacità della coscienza di assimilare dinamicamente esperienze individuali e rappresentazioni collettive, spinte ideali e necessità contingenti, punti di vista tradizionali e nuovi comportamenti imposti dalle trasformazioni sociali. Dalle corrispondenze e dalle differenze tra le due fonti di testimonianze si possono trarre motivazioni e indicazioni per un proseguimento della ricerca.

GRAZIELLA BONANSEA

Appendice. Le testimoni. Delle ventisette intervistate solo sette sono nate in famiglie in cui l'attività principale non era quella agricola. Tra quelle di origine contadina, sedici sono nate e hanno trascorso almeno l'infanzia e l'adolescenza nei paesi e nelle borgate dell'alta Val Germanasca.

La testimone più anziana è del 1899, la più giovane del 1932. Dieci sono nate prima del 1911, dieci dal 1911 al 1920, le altre sette dal 1921 al 1932.

Undici tra le testimoni hanno svolto lavori agricoli più o meno regolarmente per tutta la loro esistenza lavorativa. Sei tra queste, pur sposando minatori od operai, hanno sempre continuato a lavorare la terra. Le altre cinque invece sono entrate in fabbrica, pur continuando a mantenere un legame con la terra attraverso la coltivazione dell'orto e di piccoli appezzamenti e l'allevamento di animali.

Le loro esperienze di fabbrica, come quelle delle altre operaie di origine non contadina, si collocano negli anni Trenta, Quaranta e Cinquanta, e caratterizzano soprattutto il periodo della vita adulta: solo tre hanno iniziato prima dei venticinque anni.

Sei testimoni, pur provenendo da famiglie contadine o operaie, e avendo in qualche caso lavorato nei campi o in fabbrica, dopo il matrimonio sono state esclusivamente casalinghe. Altre tre hanno lavorato in proprio, e tre sono state impiegate.

Tutte le testimoni, con l'eccezione delle tre di cui abbiamo riportato le biografie, si sono sposate in un'età variabile dai venti ai trentatré anni, nel periodo che va dal 1923 al 1951. Una sola non ha avuto figli.

Tutte hanno frequentato la quinta elementare; tre hanno frequentato, senza terminarla, una scuola superiore.

« Con me » di Piero Jahier

Dopo la bella edizione delle *Poesie in versi e in prosa* di Jahier, a cura di Paolo Briganti (Torino, Einaudi, 1981), vede finalmente la luce il volume degli scritti sparsi, annunciato dall'autore poco prima di morire ad Ottavio Cecchi e da lui stesso introdotto: *Con me* (Roma, Editori Riuniti, 1983). Vorremmo subito potere avere a disposizione nelle librerie, e non solo nelle biblioteche, i romanzi *Ragazzo* e *Resultanze in merito alla vita di Gino Bianchi*, oltre al diario di guerra *Con me e con gli alpini*, rieditì poco meno di vent'anni fa da Vallecchi, ed oggi introvabili; vorremmo pure avere notizie rassicuranti sulla raccolta del disperso materiale epistolare. Ma tant'è; accontentiamoci di quel che c'è e diamoci da fare tutti, lettori ed amici di Jahier, perché il mercato editoriale non condanni al silenzio uno scrittore indispensabile per capire alcuni temi della nuova letteratura italiana. Jahier deve superare un ostacolo non indifferente, per vincere le resistenze del mercato: gli è mancato il consenso di uno di quegli « opinion-leaders » alla cui penna tanto devono tra i suoi coetanei, che so io, un Rebora (Contini), un Boine (Contini ancora), un Tozzi (Debenedetti). Non voglio con questo negare importanza e valore a chi di recente si è occupato di Jahier con probità filologica e con vivacità intellettuale (ricordo Briganti, e quanti con lui hanno partecipato ad una discussione tenutasi a Parma sull'ultima edizione delle *Poesie*, da poco raccolta nei quaderni del « Menante » dell'Istituto di Filologia Moderna di quella università). Altro è il mio discorso; ed ha soprattutto di mira il rischio che, non entrando l'opera di Jahier nei canali della diffusione libraria, si continui a parlare di lui in termini positivi, ma inverificabili da parte di chi è più di una generazione lontano da lui, dalla sua tematica, dalle sue tensioni. Non credo neppure, per esemplificare, che molto gli giovi insistere sulla sua costante professione di fede antifascista. Senza sottacerla, ovviamente, bisogna racchiuderla nei termini biografici e cronologici che le sono propri, non impiegarla retroattivamente (sì da spiegare quanto accaduto prima) e nemmeno farne l'unica cifra dell'impegno di Jahier, sia durante sia dopo il ventennio nero. *Con me*, l'ultimo libro uscito, si presta ottimamente per rilanciare nella sua complessità la figura e l'opera di Jahier all'interno e al di fuori dei compartimenti finora assegnati ad entrambe, senza privilegiare lo scrittore sull'intellettuale, e viceversa.

La prima sezione del libro raccoglie testi autobiografici apparsi a

decenni di distanza sulla « Voce », su « Riviera ligure », sul « Ponte », sull'« Unità » comunista, ecc. Spicca fra tutti il *Ritratto di vociano. Uomo moderno,* titolo che ribattezza la prosa a suo tempo apparsa sulla rivista fiorentina col titolo di *Ritratto di uomo moderno* (13 maggio 1914). Siamo abituati, per pigrizia scolastica, a far coincidere futurismo e modernità. E' tempo di muoversi, e confrontare le varie interpretazioni della coscienza di essere moderni che si agitano ad inizio del secolo. Jahier offre una risposta assai stimolante alla domanda sottintesa di chiarimenti al riguardo. Evita abbastanza il confronto fra l'uomo antico e l'uomo moderno, pur accennandovi. Sostiene subito che essere moderni significa quasi non più essere uomini nella maniera classica, per paradossale che la cosa possa sembrare. La modernità ha messo in crisi l'umanesimo tradizionale, insomma: « E' moderno; storicista, in secondo luogo uomo ». La nozione di uomo aveva senso nell'ottica antica, quando l'uomo « era un portiere severo: in lui non si entrava che attraverso il suo proposito ». Le cose sono mutate. Le porte si sono spalancate, l'uomo moderno non pone più barriere: « ha uno spogliatoio di centomila idee capite, emozioni esaurite », ecco. Ed ancora: « Il suo orgoglio è di essere imprendibile: se gli toccate le idee, vi rimanda alle azioni, se gli toccate le azioni, vi rimanda alle idee: moralista immaginario, immoralista immaginario ». Non tutte le conseguenze sono tirate da queste elucubrazioni; qualcuna piacerebbe tirarla a noi, magari chiedendoci subito se non ci sia anche solo la volontà di giocare con le parole-slogans della modernità di un certo tipo (*La porte étroite,* ad esempio, 1909; oppure *L'immoraliste,* 1902). Ma, in obbedienza al carattere proteico del moderno, Jahier incalza il lettore, e non gli concede soste. « Soprattutto — aggiunge dell'uomo moderno — chiacchera: e il suo modo di chiaccherare è: pubblicare. E' tutto pubblico, pubblicato ». Qui le conseguenze sono tosto tirate, e sono tutte moralistiche, pur nascendo da un'esigenza di assoluto che lascia intravedere qualcosa di più e di meglio di una polemica contro la risoluzione della cultura negli strumenti d'informazione culturale. « Sarà, dunque, colpa nostra — si chiede Jahier —, mentre non arriva mai al tetto della casa murata se non distinguiamo la sua vera voce tra tante parole? Come la musica nella pausa, così la parola di fiamma tra bianchi di silenzio. Come pittore e poeta, è impressionabile, e impressiona. Chi non lo legge? Ma chi lo rilegge? ».

Dunque l'uomo moderno è l'artista moderno, di cui s'intravede non solo la destinazione alla chiacchiera, ma anche la tentazione dei « bianchi di silenzio ». Di nuovo non c'è porta stretta, come per il poeta antico: « ha un arsenale di forme passate e presenti a portata di mano; e le prova e intruglia, facendole scintillare al sole della vanità ». Il riferimento è esplicito, quasi perentorio: in quest'accezione moderno dovrebbe dirsi D'Annunzio, ma anche chi, sulla sua scorta, sembra muoversi con più rigore filosofico, cercando in Nietzsche la giustificazione della sua purezza: « anche come poeta ha un partito: predica la poesia pura [...] Perché ci sono dei filistei, è poeta. E' poeta, perché ci sono 'i bor-

ghesi' ». In cambio Jahier vuole « la poesia naturale », predilige il « partito » del « cuore », si augura l'avvento del « poeta dei filistei », del « poeta dei borghesi ». Ma l'apologo nietzschiano (in senso parodico) che riserva al poeta moderno, in quanto asociale, non è leggibile solo moralisticamente:

« Una volta si trovò portato in atmosfera di unità, ma soffocava nell'aria magra delle cime. E avendo schifato il martirio della solitudine, ne concluse: — Contro la grandezza. Gliene è rimasto il segno: da allora zoppica: un piede nella staffa del temporale, uno in quella del divino. E non avendo potuto credere, giudicò ogni altro uomo dicendo: — Non posso credere che tu creda ».

Nietzschianamente (nella versione antica), a partire di qui, in luogo di definizioni si accampano sulla pagina apostrofi: « Venite, accusiamolo. Venite, distruggiamolo. Venite, è caduto: affrettiamoci ai casi nostri per non aver nulla di comune con un uomo caduto. Rassicuriamoci: non ci turberà più; non ci chiederà più sacrifici ». Qualcosa di palazzeschiano circola in questa prosa, pur non godendo il « poeta zoppo » di Jahier dei privilegi eversori di Cocò, dell'Incendiario, del Frate Rosso. Jahier quasi sta dalla parte di chi perseguita l'eversore, gode della sua sconfitta. Ma non oltre certi limiti: « Ringraziatelo d'avervi fatti tremare. Di avervi imposto di meritare la vita. Da un pezzo il vostro Dio non riusciva più a farvi paura ». La sconfitta del poeta « puro » segna l'impossibilità per tutti di guardare in alto: « Riconoscete, dunque, che in lui siete tutti rappresentati. Riconoscete, uomini moderni, di non aver voluto il sole ». La zoppìa è una ferita non individuale, in altri termini, e neppure aristocratica. Chi la reca su di sé, emblematizza il destino di molti. Non ci sarà più Zarathustra a predicare la conquista delle cime illuminate dal sole, ma non ci sarà neppure una moltitudine immemore del suo insegnamento. Il poeta-testimone, martire nel senso greco, impedisce l'oblìo: zoppo nel corpo, « porta dentro di sé un'immensa frana silenziosa ». Duplicemente, quindi, reca testimonianza del tentativo di scalare la montagna della purezza (Rosita Tordi ha insistito di recente sull'utopia come elemento della tensione morale di Jahier, nel volume *Il diadema di Thoth*).

Mi sono soffermato a lungo sulla nozione di modernità, perché ritengo difficile leggere Jahier senza partire dai presupposti autentici della sua rottura nei confronti con la tradizione. Non bastano le frequentazioni assidue di Péguy e Claudel, e ancora meno di Calvino e Proudhon, a far di lui uno scrittore del periodo delle avanguardie, non nascondiamocelo. La possibilità di confrontarlo con Nietzsche è vitale, così come sta accadendo a tutta la migliore intelligenza del periodo. Il tentativo esperito vale in questa direzione, e non è certo una lettura disinteressata. Ecco perché gli altri scritti autobiografici, che spiegano la scelta del silenzio in età fascista con le ragioni profonde di una vita stroncata dalla odiosa persecuzione individuale, superano il livello della protesta e dello sfogo, solo quando restituiscono il senso di un confronto antagonistico ed agonico fra sole e terra, fra bellezza della morale ed opacità della violenza. Bisogna assolutamente evitare di considerare questi scrit-

ti apologetici e giustificativi nei termini di dichiarazioni da confermare e ribattere, come se dovessero entrare in un gioco di riferimenti con la vita vissuta e con altro materiale (lettere, ad esempio), in vista di una probabile ricostruzione della biografia di Jahier. Neppure una parabola intellettuale viene fuori di qui: troppo forte è la preoccupazione dello scrittore di mantenersi fedele alla dialettica sole-terra, morale-violenza. L'avvento del fascismo segna proprio la fine della dialettica così intrecciata, la distruzione di un rapporto poeta-società giocato in tutta la sua disparità, soffrendone lacerazioni, cadute, contraddizioni. Anche quando la prosa apologetica si fa racconto (si pensi ai luoghi che descrivono il succedersi delle minacce dei fascisti, ivi compresa l'incolumità fisica), la tensione animatrice impedisce alla scrittura di farsi aneddoto, da cui cavare moralità. L'insistenza, l'ossessione quasi, di questi ricordi segna bene la sensazione di pericolo che il trionfo del fascismo poteva recare alla costruzione dell'esperienza testè tracciata. Era pur sempre un aspetto del moderno il trionfo di quel regime; ricuciva, in qualche modo, la ferita provata dal poeta « puro » nella salita verso l'alto, lo rifaceva camminare con portamento impettito davanti a quelli che un tempo erano i « filistei » suoi avversari, ma che adesso, al contrario, partecipavano in vario modo ad altre ascese. Jahier, che durante la guerra s'era detto vicino al popolo d'Italia, ai Somacal Luigi più che agli ufficiali, dovette avvertire più di ogni altro la grottesca metamorfosi imposta dal fascismo a chi era stato, per altre motivazioni, mal tollerato dai « borghesi ».

Contadini e montanari, i Somacal Luigi insomma, appaiono soggetti positivi per tutto il libro. In alcune prose minori si scoprono sguardi improvvisi di gioia carnevalesca nei confronti non tanto della loro umiltà, ma della loro sanità fisica, che è anche energia sessuale (si legga, ad esempio, *Contadino antico*, del '15, o *Realismo emiliano*, che è del '38). Ma le ragioni dominanti della preferenza hanno radici ataviche, ben note ai lettori di *Ragazzo*. Nella seconda sezione di *Con me*, che s'intitola « Paesi », riappare la pagina vociana che fa da incunabolo di quel libro bellissimo, *Il paese morale*. San Germano Chisone, qui opposto a Firenze, è oggetto di un novecentesco: « te beata! gridai ». Ed è a diversi strati collocata la sua profondità nella mente di chi scrive. Riemerge prima di tutto la dimensione spaziale di San Germano, assolutamente primordiale, appena solcata dalla mano dell'uomo creatore, un uomo comunque paterno e familiare. E' la volta, dopo, della dimensione storico-poetica di quel paese, patriarcale e religiosa ad un tempo, essa sì la più erosa dal tempo. Ma la contraddizione appare meno drammatica di quella che sarà ospitata in *Ragazzo*. Malgrado il mutamento intervenuto, che fa di San Germano un paese di montagna toccato dalle « turbine », dai « vagoncini della grafite », dai « bottegai », Jahier continua a riconoscervi l'origine della sua reattività e moralità. Se dice: « anch'io sono di questo paese », i motivi non sono soltanto occasionali, improntati al ricambio dell'accoglienza ricevuta dai parenti rimasti, oppure al riconoscere tuttora seducenti le costumanze naturali di un tem-

po (« un mucchietto di 'trifoula salà', versata dalla pentola di talco, entro l'ecuella nera coi manichi laterali, schiumante del latte della nostra mucca »). La stigmate religiosa di quel paesaggio soddisfa l'istintiva propensione di Jahier per luoghi alti; e questa volta, c'è da scommetterlo, egli farà ogni sforzo per non cadere di lassù, per non ritrovarsi zoppo fra chi non è stato capace di salire tanto in alto. Assume, piuttosto, in luogo della figura claudicante la veste biblica del figliuol prodigo:

> « Ecco il vecchio Régent de Pramol del mio stesso nome che mi si fa incontro, e non mi chiede se mi son fatto quella posizione che non mi farò mai, ma qual è la mia posizione di fronte all'Eterno.
>
> Lontano è il giorno dell'egoista adolescente, pel quale il mondo prende le mosse al suo apparire. Riconosco che i tuoi uomini han lavorato e combattuto per me. O rivelazione della paternità! Chi ha un figlio, ritroverà pure i suoi padri! E sono in distretta come chi ha più ricevuto che dato.
>
> Perciò si apra anche all'apostata il tempio nudo, inondato di sole; ci sia per lui un posto libero sulla panca consunta, e una pagina dei 'Psaumes et cantiques', consentita:
>
> Ah! que je ne sois pas comme un rameau stèrile
> qui, détaché du tronc, doit perir de sécheur... ».

Appartiene a questa sezione un altro memorabile scritto vociano, la *Lettera sulla montagna e sulla città*, in margine alla raccolta del Cassano *La vie rustique et la philosophie dans les Proverbes et dictons Valdôtains*. E' il primo documento dell'attenzione di Jahier per l'attività erudita di quanti serbano testimonianza delle lingue, dei costumi, delle abitudini dei montanari e dei contadini alla vigilia dell'inurbamento o dell'abbandono. I « vinti » di Nuto Revelli (perché dimenticarlo?) hanno già eco e simpatia presso Jahier, il quale dice di loro: « vinti nella coscienza prima che nella storia ». Parole del 1915, in pieno futurismo; e Jahier ha buon gioco a servirsi del linguaggio modernolatra, per fingere che il Cassano sia un « erudito passatista » incapace di parlare ai coetanei di Marinetti. « Proprio bello il convoglio di antenne elettriche a lucide infiorescenze di isolatori-alberi sempre primaverili, di consegna a filare parole traverso i pometi spogli lungo Dora ». Chissà, forse Jahier finì per credere un po', egli stesso, alla « bellezza » di questi paesaggi industriali. Sembra venir meno l'ironia, quando osserva che fra città e montagna può stabilirsi una collaborazione: « perché se il montanaro ha bisogno per sveltire di incittadinarsi e assaggiare i beni della ragione, il cittadino ha bisogno per non infrollire, di rinaturarsi e assaggiare i mali della privazione ». Anche la beffarda esclamazione successiva: « Meditate, albergatori! », a ben vedere, colpisce la peggiore escrescenza della civiltà industriale progrediente, la mentalità bottegaia, e non ipotizza impossibili abbandoni delle città e delle industrie per le valli e i pascoli. La fatica erudita del Cassano, che mescola il positivismo e l'umanesimo dei tempi travolti, si rivela così alla fine per quello che realmente è: un libro che fa compagnia ai poeti, i quali sono « soli » in questo trapasso di società, e trovano in opere siffatte quel linguaggio primigenio e sapienziale che nessun cantore dei tempi moderni (nemmeno Whitman) può dar loro.

Tanti anni dopo, prefacendo il volume di Scheiwiller *Arte alpina* (1958), Jahier racconterà come egli stesso avesse allestito una raccolta di oggetti rustici e montanari, per salvarli dalla dispersione e dall'incomprensione. La raccolta, destinata al Museo delle Arti e Tradizioni popolari di Roma, inizia sui campi stessi della guerra, e vede protagonisti col giovane ufficiale-raccoglitore i suoi soldati i quali, quando rientravano per la licenza, dovevano farsi collaboratori della sua impresa. Dalla Marmolata al Monte Cavallo una schiera di predatori rovista per lui case, baite, stalle, ecc., a « scovar fuori gli arnesi domestici scolpiti dai padri: rocche e forcole da filare, stampi da burro, collari di bestie, codèr (portacoti), bastoni, dò (giochi), tabacchiere ». Le sorprese sono molte, e mi piace rammentare le più vicine alla religiosità arcaica ed alpina sempre prediletta da Jahier:

« Questa deliziosa tortora è stata guardata da un artista. Era forse un vecchio immobilizzato dagli acciacchi, che, a conforto dei malanni dell'età, careggiava una di queste bestiole vivaci. Certo era un impressionista sintetico e sapiente, un esperto di valori plastici anche se incapace di definirli. Guardate come ha appena rilevato con la sommaria sporgenza dell'ala, il corpicino flessuoso, che si inarca al collo e guizza alla coda, con una mossa palpitante e civettuola. Dato che l'impugnatura è avvitata al bastone, deve trattarsi di un caso di scultura pura. Nel candeliere, che è un omero di qualche vaccina precipitata, come accade non di rado nelle alte, un fantasioso pastore di Mel, con la totale astoricità dei primitivi, vi narra la fuga della Sacra Famiglia in Egitto. Ma non può attraversare i deserti biblici quella Vergine, così madre montanara, con la sua pezzuola da festa in capo. Come avrebbe fatto, altrimenti, l'artista, a piazzarci il tronco di castagno, col picchio verde aggrappato verticale a bussare a formicole, che sghignazzava nel castagneto di casa? La Sacra Famiglia attraverserà in luogo di deserti, paurose selve popolate di frutti e animali strani. E la Vergine non si stupirà di imbattersi in un cacciatore in perfetto costume tirolese, che punta contro il capriolo un autentico fucile ».

E' un bell'esempio d'interpretazione condotta a livello del manufatto prescelto, in una sintonia di gusti appena appena turbata da qualche generalizzazione (« astoricità dei primitivi »). Non sorprende che l'ultima sezione del libro, dedicata per larga parte agli scrittori tradotti e presentati da Jahier (la giapponese Murasaki, Molière, Stevenson, Conrad, Pavese), trovi il suo momento più significativo, là dove Jahier rievoca due singolari documenti della partecipazione popolare alla Resistenza: le memorie dettate da Papà Cervi (*I miei sette figli*) e il diario di Marina Sereni (*I giorni della nostra vita*). La celeberrima pagina del primo libro, il « monologo dello schianto finale del padre, quando ha appreso che i figli già sapevano di andare a morire, e glielo avevano voluto tacere » (il monologo che comincia: « Non avevo capito niente... »; il monologo che recita: « E tu, Gelindo, che eri sempre pronto alla risposta, ora non mi conosci più e non mi rispondi? E tu Ettore, che nell'erba alta dicevi: non ci sono più. Ora l'erba alta ti ha coperto tutto, e non ci sei più... »; il monologo che declama: « Maledetta la pietà, e maledetto chi dal cielo mi ha chiuso le orecchie e velato gli occhi perché io non capissi... »): quel monologo, insomma, ha trovato in Jahier il suo degno ermeneuta: « E' con questo monologo che la prosa di questo Re

Lear contadino ha fatto ingresso immortale nella storia della letteratura italiana ».

Altri forse privilegierà, nella terza parte di *Con me*, le famose *Contromemorie vociane*, che nell'agosto del '54 segnarono, su « Paragone », l'avvio del ritorno alla meditazione su che cosa era stata « La Voce » di Prezzolini per la generazione di Jahier, subito radicalizzando il dibattito entro l'opposizione fascismo-antifascismo. Rilette a distanza di trent'anni le *Contromemorie* non hanno perso il loro smalto, la loro aggressività; direi persino che hanno acquistato un inatteso valore di « memento » contro quanti, in occasioni commemorative recenti, hanno dimenticato responsabilità intellettuali ben precise nel favorire la caduta del regime democratico nelle mani di Mussolini. Mi pare, tuttavia, di dover ribadire quanto già osservato in precedenza sugli scritti apologetici della prima sezione di *Con me:* anche le *Contromemorie* sono da leggersi nell'ambito di un discorso che coinvolge non tanto la biografia dello scrittore, ma piuttosto la sua ribellione contro chi ha impedito alla sua scrittura di muoversi lungo il percorso che dalla terra ascende al sole, e di là fa ritorno alla terra. Non so con quanta intenzione Ottavio Cecchi, introducendo questo volume, abbia ricordato che Jahier e Soffici nel dopoguerra, lui testimone, si scambiarono insulti goliardici e bevvero insieme alla notizia che l'editore Vallecchi avrebbe pubblicato *Con me.* Sta di fatto che il suo ricordo viene prima del passo delle *Contromemorie,* dove di Soffici si parla, ad esempio, come del « creatore antemarcia del manganello », grazie al *Lemmonio Boreo.* Contraddizioni del genere si risolvono proprio nel senso indicato: il Soffici delle *Contromemorie* non è quello incontrato quel tal giorno davanti a Vallecchi, ecco. E tutto quel racconto anti-prezzoliniano ha da intendersi come un'altra tessera del « ritratto dell'artista da vecchio » che, bene o male, Jahier ha portato avanti nella sua vecchiaia, tentando di non allontanarlo troppo dai contorni fissatisi in giovinezza.

Fascismo, antifascismo, ma anche comunismo e socialdemocrazia. Sul « Ponte » del marzo del '56 era comparso anche il resoconto del viaggio in Svezia di Jahier dell'anno prima, in occasione di un incontro promosso dal Consiglio Mondiale della Pace, per chiedere ai governanti l'interdizione delle armi atomiche. E' un'iniziativa comunista, e Jahier ci tiene subito a dichiarare: « Io non sono comunista; sono un democratico, anzi un libertario, che tiene per la massima libertà e varietà di autogoverni politici ». Non solo, ma richiesto dal famoso scrittore russo Fadeev, allora alla vigilia di essere censurato da Kruscev per trascorsi staliniani, di aderire in qualche modo alla tesi di un'arte comunista, Jahier prende le distanze da ogni tentativo di trasformare l'arte in propaganda. Eppure, le sue riserve sul sistema politico occidentale non sono meno significative. Quando il dibattito congressuale si arresta, e per un attimo prevale l'interesse per il paese che sta ospitando i congressisti della pace, Jahier ci racconta quest'apologo mirabile:

« Risalendo la collina, m'imbatto in una frotta di prosperi fanciulli in calosce, ghette abbottonate fino al ginocchio, e cappottini impellicciati, usciti cantan-

do da una scuola che pare la casa dei balocchi, e soffermatisi a distribuire cartocci di semi a una moltitudine di palmipedi di tutte le razze, e uccelli, scoiattoli, pesci, un'arca di Noè accorsa da ogni canto del parco, come a un rancio abituale. E uno scoiattolino mi si avvinghia con gli artiglietti ai pantaloni, insistendo perché faccia anch'io il mio dovere, con l'aria di rampognare: — devi essere anche tu di quei comunisti del Cirkus, che son passati senza dar nulla.

— Scoiattolino socialdemocratico, perdona. Ma io vengo da un paese dove gli scolari, se si fanno una manciata di mandorle, è per mangiarsela come pasto unico, nel cammino di ore, tra casa e scuola; e se incontrassero uno scoiattolino come te, di così fitta pelliccia, non oso nemmeno dirtelo cosa potrebbero fargli... ».

Gramsci, che si era infastidito dello « stile biblico e claudeliano » di Jahier, « perché maschera una forma snobistica di retorica », sembra qui un possibile termine di confronto (si ricordino le favole narrate al figlio nelle *Lettere dal carcere*). Ma non è neppure questo che conta, alla fin fine. *Con me*, l'ultimo libro di Jahier, deve la sua non episodica consistenza, la sua autonomia, al disegno complessivo di « uno strenuo esame di coscienza recitato in pubblico, secondo la consuetudine degli antichi cristiani », come ha ben visto Enrico Ghidetti nella post-fazione. Il titolo medesimo, di provenienza vociana, confermerebbe questa ipotesi, perché « all'*io* protagonista della mitografia del decadentismo, subentra il *me*, voce di casi obliqui ». Ecco perché la mescolanza di strutture formali (ritratti, apologie, apostrofi, apologhi, ecc.), non disgiunta dal progressivo snodarsi e ricomporsi della sintassi verso equilibri meno sofferti, non provoca fratture e salti nella composizione del libro postumo. Ma è tesi meno facilmente dimostrabile, questa; e non per nulla mi appartiene.

MARZIANO GUGLIELMINETTI

Pratica della medicina e non-violenza presso i Valdesi medioevali

La storiografia valdese si è arricchita, in questi ultimi trent'anni, di ricerche molto accurate non soltanto circa lo svolgersi dei fatti attraverso i secoli nelle varie aree della diaspora valdese in Europa da Lione a Chanforan, ma anche in settori più ristretti riguardanti aspetti particolari della fede e della vita dei nostri antenati, quali p. es. il *matrimonio* (Soggin 1953, 1959, 1961; Molnár 1958; Scuderi 1959), la *stregoneria* (Armand Hugon 1954; Gonnet 1979 e 1983), l'*episcopato* (Gonnet 1958), la *donna* (Koch 1952, 1967, 1977; Gonnet 1979/80; Armand Hugon 1980), la *non-violenza* (Molnár 1965; Scuderi 1971 ,1972, 1980; Cegna 1975), lo *stato* (Molnár 1969), l'*ecclesiologia* (Polastro 1970, 1974, 1980), l'*anticostantinismo* (Gonnet 1972 e 1975; Molnár 1976), i *ministeri* (Scuderi 1978), l'*eucaristia* (Del Cura Elena 1983), ecc.

Ora, in questo contesto insieme bibliografico e storiografico, figurano molto bene le indagini recenti di uno studioso inglese. il Prof. Peter Biller dell'Università di York, che nel 1974 sostenne a Oxford una tesi di dottorato su *Aspects on the Waldenses in the fourtheenth century.* Noto fra noi per l'articolo apparso nel nostro Bollettino (n. 153, luglio 1983, pp. 51-56) su *The 1391 lists of Waldensian « magistri »: three further manuscripts*, egli ha pubblicato negli « Studies in Church History », editi da W. J. Sheils per conto della Ecclesiastical History Society, due saggi rispettivamente sulla pratica della medicina presso i Valdesi medievali (vol. 19, 1982, pp. 55-77: *« Curate infirmos » the medieval Waldensian practice of medicine)* e sulla loro ripugnanza dell'uccidere (vol. 20, 1983, pp. 129-146: *Medieval Waldensian abhorrence of killing pre-c.1400).*

Finora, sul primo argomento, era apparso solo — almeno a mia conoscenza — un articolo di Augusto Armand Hugon nel BSSV n. 95 del 1954 (pp. 29-36: *Stregoneria e medicina presso gli antichi Valdesi)* debitamente citato dal Biller (p. 73 nota 73). Ora quest'ultimo, con una indagine accurata di tutte le fonti d'epoca da Valdesio di Lione fino ai contatti coi riformatori cinquecenteschi, segue passo passo ogni testimonianza atta ad illuminarci su « the extent and nature of the medical practice of the medieval Waldensian brothers » (p. 55), con un richiamo anche ai nostri primi storici presso i quali si assiste ad un crescen-

do apologetico che dal semplice « attendevano alla medicina » del Miolo, 1587, giunge ai « médecins admirables tant des corps que des âmes » del Léger, 1669 (p. 56 e 75). Poiché fin dalla professione di fede di Valdesio del 1180 risulta che i Poveri di Lione si erano impegnati a seguire i « consigli » evangelici come « precetti » (cfr. Giovanni Gonnet, *Enchiridion Fontium Valdensium*, I, Torre Pellice 1958, p. 35), il Biller si domanda se tra quei « consigli », indubbiamente tratti dai discorsi di Gesù ai 12 (Matt. 10, 1-42) e ai 70 (Luca 10, 1-16), essi inclusero anche il *curate infirmos* (Matt. 10, 8 e Luca 10, 9) che appare nel pensiero di Gesù allo stesso titolo del « predicate », « risuscitate i morti », « mondate i lebbrosi », « cacciate i demoni », « non facendo provvisione né d'oro, né d'argento, né di rame e non portando con sé né sacca da viaggio, né due tuniche, né calzari, né bastone » (Matt. 10, 8-10 e Luca 10, 4). Che la cura dei malati fosse praticata dai valdesi sin dalla fine del sec. XII risulterebbe anche dal resoconto della disputa di Narbonne del 1190-92 come ce l'ha tramandato il premostratense Bernardo di Fontcaude nel suo *Adversus Waldensium sectam*, dove, al cap. II paragr. 9, ricordando l'esortazione che troviamo nell'epistola di Giacomo (5, 14-15), polemizza coi valdesi i quali, anzicché ricercare l'*oratio fidei* dei preti (presbiteri) della Chiesa e la conseguente unzione con olio *in nomine Domini* ritenute efficaci — a detta dell'Apostolo — per « salvare » e « alleviare » i malati, preferirebbero i loro propri curatori (cf. Gonnet, *Enchiridion*, n. 69; Biller, pp. 59-60). Ricordato quanto avevano fatto ad Elne nel Roussillon i valdesi ritornati cattolici col loro « priore » Durando d'Osca — in particolare la fondazione verso il 1212 di un *xenodochium* il quale, oltre ad essere un ospedale, era anche un ospizio, un asilo per stranieri, pellegrini, poveri, derelitti ecc. (cf. *Mediae Latinitatis Lexicon Minus* del Niermeyer, fasc. 12, Leiden 1976, p. 1137, nonché Christine Thouzellier, *Catharisme et Valdéisme en Languedoc à la fin du XII[e] et au début du XIII[e] siècle*, Paris 1966, pp. 257-259, citata da Biller, pp. 60-61), il Nostro tiene giustamente conto delle notizie, poche in verità, che si possono trarre dai documenti di origine inquisitoriale. Fa eccezione quanto si ricava da uno dei manoscritti della Collezione Doat della Biblioteca Nazionale di Parigi (n. 32, illustrato da Jean Duvernoy, *Albigeois et Vaudois en Quercy d'après le registre des pénitences de Pierre Selhan*, Paris 1964; Biller, pp. 61-66): trattasi delle deposizioni di circa 280 abitanti dei quali ben 84 testimoniano di una veramente larga pratica della medicina fatta dai valdesi non soltanto a vantaggio dei loro fratelli in fede, ma anche su richiesta di catari o di semplici simpatizzanti, con visite fatte di solito a casa degli stessi malati e con la prescrizione di determinate cure, per le quali i curatori non vogliono compensi in denaro ma solo in natura, per lo più pane e vino, ma anche farina, olio, carne, pesce salato, formaggio, stoffa ecc. La cura non era solo fisico-medica, ma anche spirituale: dappertutto e non esclusivamente nel loro « hospital » (forse un semplice « hospitium ») veniva esercitato il ministerio della predicazione, accompagnato talvolta dal rito dell'imposizione delle mani (pp. 62-63 nota 28 e p. 64 nota 37, con ri-

ferimento a G. Gonnet - A. Molnár, *Les Vaudois au Moyen Age*, Torino 1974, p. 159; sul valdese P. de Vals e sulla sua ipotetica identificazione con Valdesio di Lione, cfr. Giovanni Gonnet, *Pierre Valdo ou Vaudès de Lyon?*, in « Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français », 1980, pp. 249-250). Altre inidicazioni il Biller trae da una versione provenzale del Nuovo Testamento probabilmente in uso presso i Valdesi del tardo medioevo (Paris, Bibliothèque Nationale, fonds français 2425: cfr. Gonnet-Molnár, pp. 325-326; Biller, pp. 67-68), presso la quale tra i versetti indicati con l'indice della mano disegnato a margine c'è anche I Tess. 5, 14, che fa pensare al sostegno piuttosto dei deboli che degli infermi.

A prescindere da dati sparsi qua e là e relativi ad attività di valdesi in lebbrosari (p. 68 note 54 e 55, dall'Anonimo di Passau) o ad aiuti in cibi e mobilia offerti da un ricco borghese di Friburgo in Svizzera, accusato sul finire del secolo XIV di essere un « credens » valdese e ricordato anche per la sua assistenza ai malati (pp. 69-70), si può tener conto di alcune indicazioni che possiamo trovare in testi della cosiddetta « letteratura valdese », come nella *Nobla Leyczon* (vv. 274-282, che rievocano il mandato di Gesù ai 12: Matt. 10, 7-10), nel *Glosa Pater* (con riferimento alle « opere di misericordia » oggetto già dell'esame dell'inquisitore Bernardo Gui nella prima metà del secolo XIV) (Biller, p. 69, nota 56), in qualche sermone (per essi cfr. Gonnet-Molnár, pp. 367 e 447), come pure nel *Tresor e lume de fe* (l'unzione degli infermi è utile, ma non è un sacramento istituito da Cristo o dagli Apostoli: cfr. Romolo Cegna, *Fede ed etica valdese nel Quattrocento: il « Libro espositivo » e il « Tesoro e luce della fede »*, Torino 1982, pp. 164-167 testo e pp. 252-255 commento). A questo riguardo va ricordato che il Perrin, riprendendo a suo modo l'ordine dei « sacramenti » come lo trovava nei manoscritti valdesi di Cambridge, Dublino e Ginevra, includeva tra essi anche la visita ai malati (cfr. Gonnet-Molnár, pp. 357-359). Del resto, tra i libri di testo probabilmente in uso presso le scuole valdesi c'era anche « a short medical text », nel quale si parla di unguenti, impiastri, decotti, espettoranti ecc. fatti generalmente con erbe (Biller, p. 72 e note 69-70 e Gonnet-Molnár, p. 369). Prima di terminare, il Nostro cita ancora tre fonti: l'interrogatorio del valdese *Odino Crespin*, nel 1486-1487 (Biller, p. 74 note 76-78; Gonnet-Molnár, p. 368); le deposizioni fatte nel 1532 dall'aspirante « barba » *Pierre Griot* davanti all'inquisitore *Giovanni di Roma* ad Apt e le dichiarazioni di quest'ultimo (Biller, pp. 73-75); nonché la lettera di Morel al riformatore Ecolampadio di Basilea, del 1530 (Biller, p. 75 nota 80), nella quale però più di cure mediche in senso stretto si parla di un soccorso insieme spirituale e materiale.

Quali le conclusioni del Biller? Sono tre: 1. La pratica della medicina veniva esercitata anche per altri scopi, come quelli indicati dal Gilles: copertura dell'effettiva missione pastorale dei « barbi » ed aiuto materiale per i loro lunghi e pericolosi viaggi (p. 75); 2. Essa tendeva in certo qual modo ad opporsi all'uso medievale (e purtroppo non solo medievale!) di ricorrere all'aiuto miracoloso dei santi e delle loro reliquie

(ivi, p. 76); 3. La storiografia valdese dovrebbe tener conto, sull'argomento, non solo delle tesi del Grundmann sulla nascita contemporanea delle eresie e degli ordini religiosi mendicanti, ma anche di quella del Mollat sul fiorire del movimento ospedaliero: alle figure di Valdesio di Lione e di Francesco d'Assisi, aggiungere dunque anche quella di Guido di Montpellier, fondatore sul finire del sec. XII dell'Ordine ospitaliere del Santo Spirito (ivi, p. 77).

Il secondo saggio del Biller ha un carattere più problematico che espositivo, ed affronta solo una parte delle questioni inerenti al cosiddetto « medieval pacifism », del quale « Waldensians figure high among the protagonists » (p. 129). Certo, la ripugnanza dell'uccidere non è un problema a sé stante, ma è strettamente legata ad una serie di rifiuti, operativi sul terreno dei rapporti sia con la Chiesa che con lo Stato: innanzi tutto il rifiuto dello *jus gladii*, in particolare della pena di morte e di ogni forma di omicidio, il che significava il rigetto dei due poteri civile ed ecclesiastico e delle relative giustizie: contestata la Chiesa, che nella persecuzione degli eretici si serviva del braccio secolare e bandiva le crociate col beneplacito dei principi; e contestato lo Stato il quale, pur riconosciuto come voluto da Dio secondo Romani 13, operava però contro le leggi divine e a dispregio dell'amor del prossimo. In questo quadro rientrava bene il rifiuto del giuramento, e l'opposizione alla pena di morte coinvolgeva anche l'uccisione di animali e pesci. Tutto ciò è presente, come sfondo, nell'indagine del Biller, ma egli si è prefisso uno scopo più ristretto, ponendosi in pratica due domande: 1. com'è nata quella avversione verso ogni forma di uccisione presso i primi Valdesi?; 2. tale avversione si è essa mantenuta, oppure si è offuscata nei secoli successivi? Per rispondere al primo interrogativo il Nostro si appoggia soprattutto ad Alano da Lilla il quale, nel secondo libro del suo trattato *contra haereticos sui temporis* (fine sec. XII), consacra ben 4 capitoli per controbattere l'opinione dei Valdesi secondo cui « nullo modo homo est occidendus » (cfr. Gonnet, *Enchiridion*, pp. 115-117). Scartata come poco plausibile l'ipotesi del Selge per il quale i primi Valdesi avrebbero mutuato dai Catari il loro principio basilare della non-violenza prima ancora di vederlo confermato dai versetti Es. 20, 13 e Matt. 26, 52 citati anche da Alano (Biller, p. 129), Biller esamina il contesto storico della seconda metà del sec. XII tutto pieno di guerriglie, massacri, esecuzioni capitali di ladri, spargimento di sangue ecc., e si chiede se, oltre che dal loro letteralismo biblico sempre più cosciente, i seguaci di Valdesio di Lione non fossero stati influenzati nel loro rifiuto totale di ogni forma di uccisione proprio dal clima di violenza in cui prese inizio il loro movimento (pp. 130-132).

Circa il secondo quesito, il Nostro tenta di immaginare come nei secoli successivi — quando il movimento è costretto a mimetizzarsi e a vivere sotterraneo — il principio basilare della non-violenza sia stato elaborato dottrinalmente prima dai « Brothers » (= maestri, ministri, barbi ecc.), poi trasmesso ai « credentes » (= aderenti), infine accolto fuori nel mondo. Fonte principale per conoscere la dottrina dei « mae-

stri » è e rimane il trattato *Adversus Catharos et Valdenses* del Moneta (1244), prezioso anche perché molte delle testimonianze da lui addotte provenivano dalla viva voce degli eretici: la persecuzione fatta contro di essi dalla Chiesa romana è illecita, perché con l'avvento di Cristo sono decadute sia la « lex occisionis » che la « lex vindictae ». Da questo angolo visuale anche le crociate e la loro predicazione sono condannate allo stesso titolo delle indulgenze e della creduta sacralità del sepolcro di Cristo (pp. 133-135). Per quanto riguarda i « credentes », il Biller distingue due fasi di accoglimento della non-violenza: in un primo tempo, da parte dei neo-convertiti (anzi, in un documento inquisitoriale tedesco del 1266, « abhorrence at the use of the sword is listed as one of the causes of lapsing into heresy », p. 136), poi, per tradizione da padre in figlio mediante sia la predicazione dei « maestri », sia la pratica della confessione (p. 137). Tramite importante pare fossero le donne, attivamente presenti in molte comunità sotto l'appellativo di « sorores », fruenti anche, almeno nei primi tempi, del ministerio della predicazione (pp. 138-140).

Infine, per quanto riguarda la ripercussione del principio non-violento nel mondo esterno, essa è documentabile sia in fonti inquisitoriali, sia in testi storici (Pierre de Vaux-Cernay) o teologici (Guillaume d'Auvergne), ma proprio qui si assiste ad un declino progressivo specialmente quando, grazie a contatti con i Riformatori cinquecenteschi, prende piede e si sviluppa un certo qual « conservatorismo », che il Biller addebita ad uno « slow process of *Verkirchlichung* » (p. 146, nonché p. 139 nota 48). Anche se il Nostro ha deliberatamente escluso dalla sua indagine il periodo ussita e post-ussita (p. 132 nota 17), tuttavia egli non può non tener conto del fatto che proprio nel tempo durante il quale si verifica quel che chiama « the waning in the picture of Waldensian abhorrence of violence » (p. 146), i Valdesi si rendono responsabili di qualche ribellione con le armi in pugno sia contro inquisitori, sia contro nobili locali (pp. 144-145, con riferimento a Gonnet-Molnár, pp. 183-184): un'aperta contraddizione tra dottrina e pratica, indubbiamente per autodifesa, che forse fu avvertita già allora (sec. XIV) come crisi di coscienza, e lo sarà ancor più quando essi, già riformati, dovettero nel 1561, sia in Piemonte che in Calabria, usare la spada per non essere totalmente schiacciati dagli avversari.

Pasqua 1984.

GIOVANNI GONNET

SUMMARY OF THE ARTICLES

THE WALDENSIAN VALLEYS DURING THE FASCIST REGIME; NOTES ON POLICE CONTROL.

This is the text of a paper read by Dr. Giorgio Rochat at the XXIIIrd Meeting of Studies on the Reformation and the Religious Movements in Italy, held in Torre Pellice, August 1983.

The author analises the situation in the Waldensian Valleys during fascism, using documents of the Ministry of Home Affarirs, and especially those ones which concern the Evangelical Churches, the province of Turin, the municipal administration and the fascist organizations in the valleys.

The main personages of the political and administrative structure in the fascist state (which included the valleys) were the « podestà » (mayor), the « carabinieri » (military police corps), the secretary of the section and the prefect.

The podestà controlled all municipal matters, ranging from taxes to public works of maintenance. In the valleys, during the first years of the regime, local personalities were chosen; later on, there was a tendency to appoint outsiders, forming thus a generation of executives in closer agreement with the fascist politics.

The mayors' reports on their towns' economy were always optimistic and never mention malcontent. This silence can mean that there were no riots or other expressions of anti-fascism, but it can just as well indicate that there existed no support for the regime. The important question is how to interpret the nature of the population's agreement or disagreement.

While the carabinieri had an important role in the Italian countryside, it was the fascist party that controlled the occasions where people could meet and socialize in a considerable number. It is difficult to establish to which extent this was done in the valleys, where a strong cultural and democratic tradition persisted. With the signing of the Lateran Pacts, control increased and discrimination started. A discrimination by state, fascist and catholic authorities directed not only towards Waldensians, but towards Jews, Pentecostals and Jehovah Witnesses too.

The treatise ends with two appendixes; on the Society of Waldensian Studies (« Società di Studi Valdesi ») which was excluded from the official list of Italian historical institutes; the other one about an insurrection in the third regiment of the « Alpini » in Pinerolo, which consisted mainly of soldiers from the valleys.

NOTES ON THE « POTATO » IN EUROPE FROM THE XVITH TILL THE XXTH CENTURY.

Before being cultivated on a large scale, the potato has had to overcome quite a number of prejudices. In Southern Germany for instance, the local population watched the Waldensian exiles eat potatoes day after day, before being convinced of its merits. In England, an important acquaintance of Sir Francis Drake committed a serious blunder by serving at a dinner, not the edible part of the plant, but the berries, or rather the seeds. The appearance of the potato in the Waldensian Valleys can be traced back to the famous Lord Morton, English ambassador in Turin, or perhaps to a certain S. Morland, plenipotentiary of Cromwell. Only towards the middle of the 19th century one finds documents referring to the solanacaea. Considered for a long time an exotic plant, fit for botanical gardens, scientists and extravagant farmers, it has become a precious basic food for a whole mountain population.

WOMEN IN THE VAL GERMANASCA; HYPOTHESES ON THEIR CULTURAL IDENTITY.

The authoress has interviewed 27 witnesses, all living in the Germanasca Valley, in order to understand the development of the female awareness in a relatively isolated society during the transition from the agricultural to the industrial stage. The peasant wives lived their family lives inseparable from their task in the fields, in fact, they were the links between the two spheres and they based their identity on their function of mediation. When they became factory workers, the work there was considered as a « necessity », while the Waldensian Church expressed concern of a cultural nature at their exposure to industrial labour.

The second part of the publication deals with the type of female image proposed to women by what they had read in their youth: either French books on loan from the library, or the newspaper « Eco delle Valli ». Further experiences were offered by the possibility of emigration and working as a domestic help, but generally this occupied only part of life, usually the years before matrimony.

The study ends with a biography of three women, whose attitudes towards their faith and their church deserve a particular interest.

« CON ME » (« WITH ME ») BY PIERO JAHIER.

« Con me » is the last book or rather collection of writings by Piero Jahier, a poet who has occupied an important place in Italian literature and who has given an expression to the values of Waldensian culture and tradition in which two generations of Waldensians have recognized themselves.

The same author wrote the diary « Con me e con gli alpini » (« With me and the Alpine Corps »), one of the best books inspired by the First World War. The first part (of the book « Con me ») contains autobiographical writings, among others « Uomo moderno » (« Modern man ») in which Jahier asks what in means to be modern to the consciousness at the beginning of this century.

In the second part, « Paese » (« Village » or « My home town »), San Germano appears, where Jahier loved to retrace his origin, a place hardly touched by the paternal, familiar hand of creator man. The last part of the book is dedicated mainly to writers translated by Jahier (Murasaki, Molière, Stevenson, Conrad, Pavese). In one way or another these writings represent a « thorough examination of one's conscience performed in public » with frequent references

to Waldensian bible culture, to Alpine myths and to a conviction of the positive value inherent in liberal democracy.

THE PRACTICE OF MEDICINE AND NON-VIOLENCE AMONG THE MEDIEVAL WALDENSES.

This is a review of two essays by Prof. Pater Biller of York University, who defended a doctoral thesis on « Aspects on the Waldenses in the fourteenth century » in Oxford, 1974. Quoting a rich bibliography and list of primary sources, the author illustrates how the Waldenses praticed medicine for other purposes too, for example to cover up the pastoral mission of the « barbi » (ambulant ministers) and how this practice contrasted the medieval habit of relying on miracles, relics and saints.

The second essay deals with the so called « medieval pacifism » of the Waldenses, linked as it was to a series of refusals in their dealings with the State (refusal of the death penalty, oaths etc.). Its diffusion in the following centuries seems to have taken place by steps, first elaborated by the « Brothers », then transmitted to the « credentes » (« believers »), accepted at last by the world.

RECENSIONI

STUDI E RICERCHE SUL VALDISMO PRIMITIVO

SANTIAGO DEL CURA ELENA, « *Nemo potest conficere hoc sacramentum (altaris) nisi sacerdos rite ordinatus »: la declaración del Concilio IV de Letrán (1215) en el cuadro de las controversias del tiempo sobre todo con valdenses y cátaros.* Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gragorianae. Burgos, (Facultad de Teologia), 1933, pp. 132; ID., *Doctrina y praxis eucarística de los valdenses medievales,* Separata de « Dialogo ecumenico», T. XVIII, A. 1983, n. 60, pp. 5-46; ID., *Fuentes para el estudio del catarismo medieval,* in « Revista Agustiniana », v. XXV sept. - dic. 1984, n. 78, pp. 485-539; ID., *Fuentes para el estudio de los valdenses medievalse,* Separata de « Compostellanum » v. XXIX, 1984, nn. 1-2, pp. 97-123.

Con questi quattro contributi Santiago del Cura Elena, oggi docente presso la Facoltà di Teologia « del Norte de España » di Burgos, entra con tutte le carte in regola nell'arengo della storiografia valdese. Il primo saggio — il cui titolo richiama la dichiarazione contenuta nel can. 1. *De fide catholica* del IV Lateranense (cf Enchiridion Fontium Valdensium, I, 160) — è un estratto della tesi di dottorato sostenuta dall'autore nel giugno 1981 presso la P. Università Gregoriana di Roma intorno alla « potestad de consagrar la eucaristia » che, come scrive il Nostro, è « un tema centrale nella comprensione dello statuto teologico e ecclesiologico del ministerio ordinato » (p. 3). Dall'*Indice General* della tesi, riportato integralmente nelle pp. 11-14, è possibile constatare che il *Nemo potest,* con il suo sottotitolo *La potestad de consagrar la eucaristia en el processo evolutivo de los valdenses medievales* (apparso anche come articolo nella rivista « Burgense » 24/1, 1983, pp. 95-192), corrisponde solo ad una ottantina di pagine del lavoro originario, il quale trattava anche delle posizioni antisacramentali e antisacerdotali dei movimenti antecedenti o contemporanei quali i petrobrusinai, gli enriciani, gli eretici di Nantes, gli arnaldisti e gli speronisti. Nell'*Introducion general* (pp 3-9), l'Autore ci tiene a farci sapere che la sua ricerca può contribuire a chiarire una problematica sorta dopo il Vaticano II, dove « la scarsezza di sacerdoti in determinati paesi, l'immissione di laici come responsabili di comunità cristiane, la questione ecumenica del riconoscimento mutuo dei ministeri o la creazione di nuove possibilità in una chiesa del tutto ministeriale » sono tanti fattori che han-

no costretto a riflettere con urgenza « sul rapporto tra eucaristia, comunità e ministro » (p. 3). Nelle pagine successive Santiago del Cura Elena passa in rassegna le diverse posizioni dei Valdesi primitivi sul rapporto eucaristia - ministro, dalla professione di fede perfettamente ortodossa di Valdesio al tentativo di accordo di Bergamo (1218) tra i Poveri francesi ancora attaccati alla dottrina della superiorità dell'ordine sul merito (*ex opere operato*) e i Poveri italiani ormai passati nel campo donatista (*ex opere operantis*).

Il secondo saggio (*Doctrina y praxis*) è un riassunto del primo, con in più un confronto con le posizioni catare (pp. 7-16) e un capitolo sulla « cena valdensium » pp. 24-44), anch'essi già trattati e compresi nella tesi originaria. Mentre i catari volevano edificare una « contro-chiesa » con una propria gerarchia di perfetti e credenti e con riti particolari di iniziazione e di comunione come il « consolamentum » e la « fractio panis », i valdesi, almeno agli inizi, non si distinguevano dalla Chiesa ufficiale se non per una vocazione particolare alla povertà e alla predicazione accessibile a tutti, sia pure qua e là con qualche accentuazione donatistica ed anche, presso gruppi più radicali, con pratiche anabattistiche. Tuttavia, specie dopo le due scissioni del 1205 tra valdesi francesi e valdesi italiani e del 1209 presso questi ultimi tra i discepoli di Giovanni di Ronco e il gruppo detto « de prato », si fanno strada atteggiamenti meno conservatori, in cui si danno la mano donatismo, antisacramentalismo e antisacerdotalismo. Col tempo, durante i secoli XIII e XIV, probabilmente per influsso cataro, si giunge a celebrazioni eucaristiche sempre più autonome e alla concezione di un nuovo ordine sacerdotale richiamantesi direttamente a Cristo in opposizione a quello romano codificato nel diritto canonico. Ed è a questo punto che la Chiesa ufficiale, fin dal IV Lateranense, configura e consolida la sua dottrina e prassi eucaristica con la nota dichiarazione che « nessuno può celebrare il sacramento dell'altare se non il sacerdote che sia stato ritualmente ordinato secondo le chiavi della Chiesa, che Gesù Cristo in persona concesse agli apostoli e ai loro successori ». Per quanto riguarda in particolare la « cena valdensium », l'Autore ce ne dà il testo secondo il Vat. lat. 2648, confrontato con altri due manoscritti e con l'edizione settecentesca dei Martène-Durand, nel quale spicca — accanto ai dati tradizionali della celebrazione fatta da un sacerdote, dell'accettazione della transustanziazione e della conservazione dei resti fino alla Pasqua successiva — la circostanza che la comunione veniva celebrata 'sic et simpliciter' sotto le due specie. Più tardi, accanto al pane e al vino, comparirà anche il pesce, aggiunta documentata da almeno tre fonti (il *Consilium peritorum Avinionensium* del 1235, il Registro delle penitenze dell'inquisitore Pierre Sellan del 1241-42, la *confessio Raimundi de Costa* resa davanti all'inquisizione a Pamiers nel 1319-20). Interessante anche la questione del celebrante: prima solo il sacerdote romano, poi anche una persona non consacrata, infine il *sandaliato* e, in un'organizzazione ancora più gerarchizzata, il *majoralis*.

Gli ultimi due saggi ci danno un elenco aggiornato delle fonti sia catare che valdesi, distinte ovviamente in originarie e secondarie e limitatamente al periodo considerato, che per i catari procede da Evervino di Steinfeld (1143-44) e per i valdesi dalla « professio fidei Valdesii » (1180), e termina per entrambi con la *Practica Inquisitionis di Bernardo Gui* (1323-24).

Giovanni Gonnet

L'inquisiteur Geoffroy d'Ablis et les Cathares du Comté de Foix (1308-1309). Texte édité, traduit et annoté par Annette Pales-Gobilliard. Paris, Edition du Centre National de la Recherche Scientifique, 1984, cm. 23,50, p. 422+3 tavv. e 1 carta. (Sources d'Histoire Médiévale publiées par l'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes).

Ecco un libro ben fatto e prezioso, soprattutto per gli studi catari: si tratta dell'edizione, con la traduzione francese a fronte, del ms. 4269 della Biblioteca Nazionale di Parigi, che contiene gli interrogatori dei catari della contea di Foix (oggi Ariège) inquisiti dal domenicano Geoffroy d'Ablis nel 1308-09 (pp. 84-393).

Nell'introduzione (pp. 2-77) la curatrice — Annette Pales-Gobilliard, già collaboratrice di Christine Thouzellier e oggi « maître-assistant » presso l'Ecole Pratique des Hautes Etudes di Parigi — ci descrive il manoscritto, ricorda le varie fasi della procedura inquisitoriale, indica i componenti del tribunale inquisitorio (l'inquisitore, i suoi due luogotenenti, i testimoni e i notai), parla degli accusati (quasi tutti di alta condizione sociale) e della loro sorte, infine riassume le dottrine e i riti dei catari.

Il manoscritto, in parte mutilo, contiene le deposizioni di 17 accusati fatte nel corso di ben 44 interrogatori (dal 10 maggio 1308 al 27 settembre 1309), i primi a Pamiers, gli altri a Carcassonne. Veramente utili le tavole sinottiche, specialmente quelle dove sono indicati, per i vari interrogatori, o i testimoni (tavv. 1 e 2, p. 18 e 21-22), o i luogotenenti e i notai (tav. 3, pp. 34-35), o l'inquisitore e i notai (tav. 4, pp. 40-41), o l'insieme di tutte le deposizioni (tav. 12, pp. 81-83). Tra i testimoni vi sono soprattutto domenicani, ma anche giuristi, cavalieri, consoli e borghesi. Tre erano per l'inquisitore le vie da seguire per far comparire i sospetti d'eresia: o dar credito alla fama pubblica, o accogliere le denuncie (per lo più anonime), o prestar fede alle deposizioni di testimoni. Quattro sospetti si presentano spontaneamente, altri vengono preventivamente incarcerati. Occorrono spesso più interrogatori per costringere un sospetto a dichiararsi eretico e a pentirsi della propria eresia, senza bisogno di ricorrere alla tortura. Le dichiarazioni degli interrogati, fatte nell'idioma locale, sono poi trascritte in latino dai notai. Non appare sempre l'indicazione delle pene prescritte: l'abiura era generalmente seguita dall'incarcerazione e, alla loro liberazione, i pentiti dovevano portare la solita croce cucita sui vestiti in segno di riconoscimento.

Dottrine e riti erano gli stessi del catarismo contemporaneo: un'etica severa; ripudio della violenza (salvo nei casi di eliminazione dei traditori) e rifiuto della menzogna e del giuramento; donatismo ecclesiastico; ruolo importante giocato dalla famiglia e dalla parentela nella propagazione dell'eresia; uso di versioni bibliche in volgare; dualismo metafisico; migrazione delle anime, valido solo il matrimonio tra l'anima individuale e lo Spirito Santo, frazione del pane benedetto, rigetto del battesimo d'acqua, la croce ripudiata quale segno del diavolo, condanna delle feste dei santi; e — tra i riti — i tre principali del *melioramentum* (atto di deferenza verso i « perfetti »), del *consolamentum* (compiuto in atto di morte dai singoli fedeli o per ordinare i « perfetti »), e dell'*endura* (praticata fin dal 1300 dai morenti già consolati nella paura di perdere la fede); uso di cibi strettamente vegetariani, fatta eccezione per i pesci; numerosi i digiuni; ai « perfetti » che non lavorano doni da parte dei fedeli in cibo, vestiti e denaro, ecc.

Agli inizi del Trecento ci fu un risveglio cataro dovuto all'opera infaticabile di Pierre Autier, ma il suo arresto, seguito dalla prigionia e dalla condanna per opera di Bernardo Gui nel 1309-10, determina l'irreversibile decadenza delll'eresia nella Contea di Foix.

Il volume termina con tre accurati indici: 1) nomi di luoghi, 2) nomi di persone, 3) generale per soggetti: qui fanno spicco le voci relative ai *boni christiani* e *boni homines*, alla *ecclesia Dei* (la catara, che ha occhi, orecchi, mani e piedi e vede, ode e parla, mentre la chiesa romana è fatta di pietre, calce, terra e legno - così dice Arnaud Piquier), alla *bona fides*, ai libri catari e al *panis benedictus* (che sostituisce l'eucaristia, poiché — confessa Pierre de Gaillac di Tarascon — « il pane posto sull'altare e benedetto con le parole adoperate da Cristo nel giorno della Cena non era il vero corpo di Cristo..., ma è il pane di cui Cristo ha detto nel Vangelo 'Prendete e mangiate', è il Verbo di Dio... secondo il vangelo del beato Giovanni che dice 'In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum' »).

GIOVANNI GONNET

Vertuz e altri scritti (manoscritto GE 206), Collana « Antichi testi valdesi » 2, a cura di MARIO DAL CORSO e di LUCIANA BORGHI CEDRINI, Torino, Claudiana, 1984, pp. LXXIII + 174, 2 ill. f. t.

Il piano della Collana di cui questo volume fa parte prevede la pubblicazione dell'intera serie di codici — una ventina, tra poemi, trattati, sermoni e volgarizzamenti — che compongono la sezione occitana degli antichi mss. valdesi. Si tratta di un *corpus* di interesse notevolissimo sia per gli studi storico-teologici, rappresentando esso una testimonianza diretta della posizione dottrinale, morale e culturale di un preciso settore del movimento 'ereticale' valdese tardo-medievale, sia, ovviamente, per gli studi linguistici. Ciononostante, sparso in varie biblioteche, a Dublino, a Cambridge e a Ginevra, inaccessibile ai più e pubblicato solo in piccola parte, questo patrimonio è rimasto sino ad oggi, nella sua interezza, sconosciuto a tutti. Sembra dunque superfluo sottolineare il valore di questa iniziativa di cui la Claudiana si è fatto carico.

Il presente volume, secondo della Collana e secondo anche della serie di quattro dedicata ai cinque mss. del fondo di Ginevra, è curato da Mario Del Corso (autore anche, in collaborazione con Enea Balmas, della descrizione del fondo stesso in *I manoscritti valdesi di Ginevra*, Torino, Claudiana, 1977) e da Luciana Borghi Cedrini (redattrice della collana, con E. Balmas, e curatrice, con Annabella Degan Checchini, anche del primo volume (*Il vergier de cunsollacion e altri scritti* (*manoscritto GE 209*), Torino, Claudiana, 1979 (1)), ai quali si deve pure la densa e stimolante *Introduzione*, comprendente, del primo, la presentazione delle carateristiche formali e strutturali e delle vicende storiche del ms., della seconda, le indicazioni filologico-linguistiche per la lettura.

A prima vista, il ms. GE 206 non sembra possedere tratti degni di particolare attenzione, a motivo della 'prossimità' linguistica e grafica che mostra nei confronti del GE 209, che ripete parzialmente anche nei contenuti. Ma proprio questo

fatto, in contrasto con l'ipotesi diffusa di uno scarto cronologico (che qualcuno ha creduto di dover portare fino a un secolo) nella data di composizione dei due mss., basata sulla presenza di elementi dottrinali discordanti, suscita non poche perplessità e una serie di quesiti che coinvolgono, obbligando a rivederla, l'intera questione della datazione dei mss. valdesi.

Senza voler riprendere qui i termini di un dibattito più che centenario, nel quale si sono scontrate (con risultati in definitiva piuttosto modesti) le tesi di generazioni di studiosi, e che sono del resto ben riassunte dalla B.C. (v. anche la bibliografia elencata alle pp. LXXII-LXXIII), ritengo doveroso segnalare l'impegno posto da quest'ultima nel tentare di superare, sulla scorta dei nuovi elementi offerti dall'edizione della *Vertuz* (e del *Vergier*), l'*impasse* alla quale si era giunti, prospettando nuove ipotesi che non mancano di suggestione e che meritano di venire approfondite in direzione sia storica sia linguistica. Mi limiterò qui ad alcune considerazioni.

L'ombra del Sinodo di Chanforan (1532), nel quale i Valdesi aderirono alla Riforma, domina per esempio su tutta la discussione, con una presenza, evocata di continuo come termine *a quo* o *ad quem* per la datazione dell'opera dei copisti, che in realtà potrebbe risultare fuorviante, dal momento che la questione teologica in gioco (transustanziazione o meno) non venne, come pure si rileva, né sollevata per la prima volta a Chanforan né forse, nella pratica delle diverse comunità valdesi, tranciata subito di netto in senso protestante. Ma comunque sia, la possibilità di una somiglianza linguistica si configura entro margini di tolleranza sicuramente meno angusti di quelli relativi all'ottemperanza alle deliberazioni di un sinodo. Due testi, in altre parole, che avessero uno preceduto e l'altro seguito di venti o trent'anni la data in oggetto, non per questo sarebbero necessariamente molto dissimili linguisticamente (al contrario). Cosicché la stessa ipotesi di Foerster, riformulata dalla B.C., di una possibile datazione molto ravvicinata di tutti i mss., in ragione appunto di questa loro prossimità grafica e linguistica, non sembra al momento fornire molti lumi che valgano a chiarire i diversi altri problemi che ancora assillano gli studiosi. Tra questi, la questione, sollevata in particolare da Morosi alla fine del secolo scorso, del divario linguistico apparentemente eccessivo che separa i mss. dalla lingua parlata e quello, strettamente legato al precedente, della definizione della varietà dialettale che essi eventualmente in qualche modo rappresentano.

Non è tuttavia dal confronto dei codici che si potrà trarre la risposta a questi quesiti bensì, come già osservavo nella recensione sopra citata, fatta al *Vergier* (v. in particolare le pp. 82-83), da una seria e sistematica verifica sul terreno, finora non tentata, per la quale non mancano oggi gli strumenti più idonei.

Ma va intanto rilevato che il repertorio lessicale elencato nei Glossari che concludono i due volumi è già sufficiente a consigliare una posizione meno radicale di quella di Morosi in ordine allo scarto linguistico sopra indicato, poiché esso mostra, ancor prima che si sia giunti a una più precisa delimitazione della zona di origine (geografica e, soprattutto, linguistica) dei mss. e quindi ad un raffronto più valido, che la stessa tesi dell'artificialità di questa lingua va rivista e ridimensionata.

Risulta infatti evidente, da un lato, che una grossa percentuale dei vocaboli non solo non è artificiale, ma coincide perfettamente con l'uso 'valdese' attuale o

presenta differenze che rientrano senza difficoltà nei limiti del normale sfasamento dovuto all'evoluzione linguistica (senza contare i casi di diversità apparente, dovuta al mascheramento di una grafia ora arcaicizzante ora incerta e oscillante); e dall'altro, che la percentuale restante, costituita da forme dotte (artificiali) o comunque oggi sconosciute, appartiene per la maggior parte al vocabolario teologico e, più in generale, astratto, che deve essere escluso in partenza da queste considerazioni, poiché la sua estraneità, trattandosi di un ambito tecnico e concettuale inusuale, ascrivibile a un divario culturale obiettivo, è inevitabile e scontata. Non sfuggono a questa difficoltà neppure i volgarizzamenti attuali, né aveva potuto evitarla, come si sa, lo stesso Paolo di Tarso. L'esame di un breve campione (statisticamente quindi poco attendibile, ma pur sempre indicativo), costituito dalla prima colonna del Glossario del *Vergier* (p. 199), assegnerebbe dunque al primo gruppo poco meno del settanta per cento delle quarantatre forme presenti, il sedici ai termini dotti e il quattordici a parole oggi sconosciute. E' interessante notare che gli elementi di morfologia nominale e verbale del GE 209, schematizzati dalla B.C. alle pp. LXVIII ss. del *Vergier*, non contrastano con questi dati, i quali tuttavia restano ovviamente per ora provvisori, in attesa che il contollo venga esteso anche alla struttura sintattica e generalizzato.

ARTURO GENRE

---

(1) Di questo volume ho ampiamente riferito sul n. 147 (giugno 1980, pp. 79-83) del del BSSV, al quale rinvio, anche per una più puntuale disamina delle questioni generali, qui solo accennate.

GUY-JEAN ARCHÉ, *Le massacre des Vaudois du Luberon*, s.l., éd. Curandera, s.a., pp. 165, ill.

Un nuovo libro sui Valdesi di Provenza che si aggiunge ai molti già apparsi in questo settore e testimonia del rinnovato interesse per questa vicenda poco nota come pagine di storia valdese e del tutto ignota come pagine della storia di Francia. Ed è invece proprio questo l'intento dell'autore: collocare nella vicenda del regno francese questo tragico e spietato genocidio. Sforzandosi di essere obiettivo, pur non nascondendo le sue simpatie per le vittime innocenti, utilizzando la letteratura in materia egli ripercorre in una serie di brevi capitoletti (20 in tutto), il susseguirsi degli avvenimenti.

L'insediamento dei primi coloni valdesi nel Luberon è descritto con cura, l'ambiente, i rapporti di lavoro, le attività sono presentati in modo semplice ma accurato, sono delineati via via i ritratti dei personaggi, Sadoleto, Francesco I, il barone d'Oppède. Le fonti sono presenti con ampie citazioni, lo stile è scorrevole, piacevole. L'opera che si propone di fornire una prima panoramica della vicenda non ha pretese di novità nell'indagine o di completezza; si colloca intenzionalmente nell'ambito della divulgazione e qui permane. Delle illustrazioni che accompagnano la narrazione, alcune hanno preciso riferimento al tema (documenti, luoghi), altre hanno intento meramente illustrativo.

G. TOURN

G. SALVEMINI, *Carteggio* 1912 - 1914; *Carteggio* 1914 - 20, a cura di E. Taglacozzo, Bari, Laterza, 1984, 2 voll. di pp. LXXII - 512 e 584, L. 40.000 ciascuno.

Enzo Tagliacozzo, egli stesso discepolo ideale di Salvemini e come lui esule negli Stati Uniti durante il fascismo, oltre che storico dell'età contemporanea fra i più valenti in Italia, ha curato con amore e intelligenza questa edizione di carteggi dello storico pugliese che non è esagerazione definire un contributo eccezionale alla storia politico-culturale della prima metà del Novecento. Nessuno infatti può leggere questi dialoghi epistolari tra Salvemini e tanti altri spiriti magni di allora, come Giustino Fortunato, Benedetto Croce, Cesare Battisti, Umberto Zanotti Bianco, Edoardo Giretti, Piero Gobetti etc., senza sentirsi commosso e affascinato da tanta nobiltà morale e tanto rigore intellettuale.

In questi davvero stupendi volumi c'è anche qualcosa che riguarda direttamente valdesi e metodisti. Edoardo Giretti, in una lettera a Salvemini da Bricherasio del 3 novembre 1913 (vol. I, pp. 430-31), narrando all'amico reduce dalla lotta contro i « mazzieri » in Puglia le proprie battaglie nelle elezioni di quell'anno, afferma:

« Giolitti e Facta tentarono pure contro di me tutta la corruzione possibile. Se non si giunse agli estremi messi in opera contro di te, si fu perché a questi eccessi materiali le nostre popolazioni non sono abituate. A Cavour residenza estiva di Giolitti (che vi è iscritto elettore) si tentò di mettere in carcere quelli che distribuivano le schede col mio nome. Soltanto col mio intervento energico presso il delegato di P.S. mandato espressamente da Roma riuscii a fare liberare i due già arrestati. Un colpo che doveva essere micidiale per me (ma che invece svelato a tempo produsse la reazione in mio favore) fu una circolare per raccomandare la candidatura del mio competitore imposta ai pastori valdesi, colla minaccia di multe finanziarie applicate all'amministrazione della loro Chiesa. Lo schiaffo per Facta e Giolitti è stato forte. Ci vedremo alla Camera ».

In un'altra lettera a Salvemini sempre da Bricherasio del 9 dicembre 1919 (vol. II, pp. 526-27), Giretti dà conto della sconfitta da lui subita alle elezioni di quell'anno per poche decine di voti. Tra l'altro dice: « avendo contro in modo eccezionale le circostanze tutte. Il giorno della votazione soffiò un vento terribile che mi fece certamente perdere parecchie dozzine di sicuri voti di preferenza nei Comuni valdesi della montagna, i quali hanno votato per me in grande maggioranza ». Aggiunge poi frasi pepate sul conto dei socialisti locali: « I socialisti del Piemonte, fanatizzati dall'imprevista vittoria elettorale, sono diventati una massa di energumeni... Ti raccomando in modo particolare i due deputati socialisti Matteo Gay e Alessandro Boggino, che debbono la loro elezione alla organizzazione della teppa, con cui mi hanno impedito ovunque di parlare in pubblici comizi. Credo il primo in maggiore buona fede, ma il secondo è un volgarissimo rabagas, che è forse meno socialista di me, ma che ha fatto il bolscevico ultra per l'occasione delle elezioni ».

C'è poi una lettera dell'economista Agostino Lanzillo a Salvemini del 4 novembre 1914 (II, pp. 22-73), che parla di un tentativo di fare rinascere la rivista salveminiana « L'Unità », la quale aveva dovuto sospendere le pubblicazioni poco prima, anche per difficoltà finanziarie. A detta di questa lettera, il tentativo era compiuto dal Lanzillo « insieme al Prof. De Viti, a Fancello e a Mastrogiovanni ».

Il primo era il grande meridionalista Antonio De Viti De Marco; il secondo era un liberista sardo, Nicolò Fancelli, collaboratore de « L'Unità »; il terzo era l'avvocato Salvatore Mastrogiovanni, palermitano, esponente della Chiesa Metodista Episcopale, di cui giova ricordare qui la milizia politica democratica e repubblicana, la ferma opposizione al fascismo e la partecipazione attiva alla vita ecclesiastica, fra l'altro nelle prime trattative di intesa fra metodisti e valdesi. Un'altra lettera a Salvemini dello stesso Mastrogiovanni (II, pp. 85-85) da Roma del 16 novembre 1914 mostra che la sua parte nel tentativo di fare riprendere le pubblicazioni della « Unità » era tutt'altro che marginale. Il metodista siciliano si diffonde infatti sugli aspetti finanziari del progetto e aggiunge:

« Il programma dell' "Unità" resterebbe qual'è stato; s'introdurrebbero alcune modificazioni tecniche derivanti dalla necessità di fare in questo momento un'opera meno di rivista e più di giornale di azione pratica, per spingere l'Italia all'intervento contro la Germania e a un più intimo ravvicinamento anglo-italiano. I collaboratori sarebbero gli stessi di prima ».

Come è noto, l'interventismo democratico ebbe proprio in Salvemini uno dei suoi campioni più ardenti. Fra gli altri corrispondenti dello storico pugliese che ne condividevano l'interpretazione della Guerra come guerra per salvare la democrazia dall'iimperialismo reazionario austro-tedesco c'era anche il protestante francese Paul Sabatier, lo studioso illustre del francescanesimo.

Finiamo dunque queste note riportandone un brano molto caratteristico, anche per il suo tono quasi omiletico:

« Nous voulions la paix: nous croyons à la paix d'une foi entière et absolue; — egli scriveva a Salvemini il 15 dicembre 1914 (vol II, p. 97), a proposito del popolo francese, travolto nella guerra — mais en voyant la guerre fondre sur nous nul n'a protesté, ni boudé... Il y a quelque chose d'infiniment grand et religieux dans la façon dont nos soldats partent pour le front: ou y retournent, quand ils ont été blessés ».

Come si vede, anche in questo caso, siamo in presenza di un documento storico quanto mai significativo e tipico di certe posizioni di allora.

GIORGIO SPINI

FABIO LEVI, *L'idea del buon padre. Il lento declino di un'industria familiare*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1984, pp. 292, L. 24.000.

La parole di Montaigne assunte come epigrafe di questo libro osservano come « les hommes... laissent là les choses et courent aux causes ». Dobbiamo intendere che scegliendo questa epigrafe l'autore intende quasi mormorare un rimprovero a se stesso, per aver scitto piuttosto un saggio su temi di mentalità che non una analitica storia aziendale? Effettivamente se da questo secondo punto di vista i punti di passaggio essenziali, per quanto sembra, ci sono tutti, i temi economici non sono peraltro al centro dell'attenzione dell'autore, che talvolta accenna in termini d'ipotesi e di probabilità alle cause del declino e dell'estinzione della grossa impresa Mazzonis. La quale resta a lungo un organismo economicamente assai prospero, se riesce a fronteggiare man mano i recessi di diversi soci con

quote importanti, la cui ricopertura, almeno fintantoché parte della proprietà ha la forma dell'anonima, sembra affidata agli accantonamenti personali degli altri soci. Costoro evidentemente non prendono neppure in considerazione la possibilità di far entrare nuovi soci che non siano componenti della famiglia Mazzonis. Sicché la parte della mentalità in questa storia risulta davvero essenziale, e diremmo che l'autore non abbia nulla da rimproverarsi, avendo scelto il piano di maggior significato e interesse, e avendo raggiunto su questo piano risultati molto persuasivi.

Nel giustificare tale scelta in un'intervista a Bruna Peyrot, Levi ha anche fatto presente che, contrariamente alle sue attese, la documentazione in suo possesso offriva poco sul tema dei rapporti con gli operai. La documentazione, com'è noto, era costituita essenzialmente dall'archivio aziendale, versato, all'atto della liquidazione, all'archivio di stato, che ha provveduto meritoriamente a ordinarlo (e la direzione di ricerca suggerita dal tipo di documenti, fra l'altro, può far riflettere sul fatto che difficilmente gli archivi di imprese di tipo familiare bastano di per sé a descriverne la vicenda economica...). Comunque, questa constatazione per quanto riguarda il materiale sulle relazioni industriali spiega come l'autore abbia dovuto ricorrere ad altre fonti, e in gran parte a testimonianze, per mettere a fuoco i rapporti con la società locale della Val Pellice, quindi quei rapporti con l'ambiente valdese che a noi specificamente interessano.

Sicché tali rapporti sono molto meglio illustrati in epoca recente che non nei tempi più lontani. Nella narrazione delle origini, la menzione di passata del banchiere Malan come di un « grosso personaggio della finanza torinese » ne ignora la cospicua dimensione valdese; l'aggressiva strategia che fra gli anni 80 dell'800 e gli inizi del '900 porta i Mazzonis a monopolizzare le possibilità industriali della vallata non ha molto risalto, e poco si viene a sapere degli ex proprietari, in parte valdesi, che cedono ai Mazzonis. Non è molto evidente che all'inizio c'è una larga diffidenza dei valdesi nei confronti della fabbrica e dei suoi padroni. Mentre poi nel 1920, allorché i Mazzonis si confronteranno duramente con i loro operai e con i socialisti, la classe dirigente valdese con i suoi giornali sarà *pars magna* nel recriminare — grazie anche al vincolo creato fra essa e i Mazzonis dalla collocazione liberale — contro le iniziative dei sovversivi, favorendo così la formazione di un sia pur blando squadrismo locale *ante litteram*. Il che consentirà poi ai fascisti locali in anni successivi di inalberare la scritta *Torre Pellice docet!*

E' invece descritta assai chiaramente la situazione del secondo dopoguerra nel capitolo IX dedicato a *Una valle troppo sicura:* ormai la vecchia industria fa parte dello sfondo economico e mentale del mondo valdese della Val Pellice, che ad essa fornisce quasi la metà dei suoi effettivi, e si direbbe quasi che il tradizionalismo di questo mondo — malgrado le scosse drammatiche del periodo bellico e delle vicende della Resistenza — alimenti il tradizionalismo diventato ormai caratteristico della mentalità dei Mazzonis, e ne sia alimentato. In queste condizioni, colla scienza del poi, ci rendiamo conto come il destino dei Mazzonis sia ormai segnato sin dall'inzio degli anni cinquanta, allorché considerano quasi con orrore e sbigottimento la decisione del Cotonificio Poma di chiudere e licenziare gli operai, perché il ripartire su nuove basi tecnicamente aggiornate appare impossibile economicamente. I Mazzonis andranno avanti invece fino alla fine del bina-

rio, perché non si riescono a concepire fuori degli schemi che hanno ereditato, insieme all'« idea del buon padre ». Perderanno, con le fabbriche, tutto, ma saranno stati fedeli fino all'ultimo alla loro tradizione. Una vicenda certo patetica, descritta da Levi con acuta penetrazione e con notevole abilità letteraria, degna dell'attenzione di molti qualificati lettori anche se lontani ed estranei all'ambiente locale.

AUGUSTO COMBA

LUISA PASSERINI, *Torino operaia e fascismo*. Bari, Editore Laterza, , Biblioteca di Cultura Moderna, pp. 291.

Il campo della storia orale è sempre ambiguo, impreciso, oscillante fra la allusione ad una nuova branca della storiografia e l'applicazione di una tecnica, che, grazie ai mezzi di registrazione, è estendibile a molte discipline. E' stata identificata con la semplice raccolta di interviste e confusa con un nuovo sapere di stampo populista. La sua sfida, in realtà, è stata quella di aver portato alla ribalta temi inesplorati dalla storiografia: la famiglia, i rapporti fra sessi, i microcosmi sociali, il potere quale si configura nella quotidianità... Una storia del non eroico, che rivendica, si potrebbe dire, la centralità delle persone nel loro muoversi comunitario e nella loro irripetibilità esistenziale.

Così il fascismo si presta particolarmente ad essere studiato con le fonti orali perché, penetrato negli alvei della vita privata, origina consensi e dissensi, manipolazioni e ribellioni, regressioni e arcaismi, che non seguono comportamenti ed espressioni divisibili al netto in bianco e nero.

Luisa Passerini, con questo libro sulla storia operaia e fascista della Torino anni '20 e '30, compone il suo discorso su tre piani di lettura delle fonti orali, insegnandoci tutta la loro ricchezza, se usate nella prospettiva di far vedere gli esseri umani come soggetti della storia.

Il primo è un tracciato non direttamente storiogarfico, simile ai procedimenti del folklore e dell'analisi letteraria, filtrato e comparato da una ricca bibliografia psico-socio-antropologica. La memoria di sé non è « la naturale, spontanea, libera espressione del vissuto ». I testimoni, 67 persone nate fra il 1884 e il 1922, sanno che il racconto non è la semplice realtà, perché devono sceglierc fatti e inventare una loro organicità, un filo conduttore. Per questo la memoria segue modelli-tipo di autorappresentazione. Può essere il « siamo sempre stati socialisti », destino quasi biologico, o la « maschera dello sciocco » che mette tutto in discussione e alla fine appare più saggio dei potenti. Le donne si presentano con lo stereotipo della ribelle, più un messaggio di disagio verso la società opprimente che un riferimento a fatti precisi. La fabbrica e non il mestiere produce un miglioramento rispetto al lavoro casalingo. Gli uomini si identificano col processo lavorativo, col manufatto, col saper fare un po' di tutto. E' il modello dell'« operaio demiurgo », su cui agiscono tradizioni narrative più antiche, la provenienza geografica e i valori sociali condivisi come il mito del buon piemontese, lavoratore, taciturno, leale e instancabile.

Sono tutte identità senza sviluppo, tipiche delle fonti orali, dove l'« io » è già dato fin dall'inizio e, senza influenze educative. si contrappone, sul piano narrativo, ad un « totalmente altro », in questo caso, il fascismo: siamo al secondo li-

vello di lettura delle interviste, confrontate con fonti coeve, in particolare i rapporti di polizia. Essi conservano le tracce di chi si voleva mettere a tacere, un po' come è successo con i verbali dell'Inquisizione che hanno reso ragione degli inquisiti, streghe o eretici che fossero.

Il fascismo, dice l'autrice, ricollegandosi agli studi della scuola di Francoforte sulla società di massa e la personalità autoritaria, attacca il legame quotidiano fra chiacchiera e politica, criminalizzando ogni battuta superficiale, anche l'antica abitudine di dir male dell'autorità. La gente non politicizzata e non intellettuale si oppone con reazioni di piccola sovversione quotidiana: offese al duce, iscrizioni, disegni, motti di spirito. Episodi insignificanti se considerati « fatti », importanti se assunti come scontri sul piano simbolico per salvaguardare un'identità preda di un divorante linguaggio verbale e non verbale di regime, col non indifferente aiuto dei mass-media. Le resistenze si trovano nella ripetizione di filastrocche o formule liturgiche cattoliche, ricontestualizzate con personaggi fascisti, rime, controrime, parodie..

E' un regredire all'infantile, ma non un generico cadere indietro. E' un far ricorso a forme più arcaiche di espressione, polivalenti, vitali e rinnovabili quando sono state spazzate altre forme « più politiche » di organizzazione sociale. Si ride molto sotto il fascismo, un riso amaro, uno sfogo rabbioso e necessario per allentare lo sforzo interiore di autocontrollo. Si ride, nei racconti, della defecazione spropositata inzitta dall'olio di ricino che rendendo vero, in modo violento, un topos della letteratura comica popolare, scardina l'ordine simbolico del possibile, dell'esogerato. Il fascismo mira a questo: assumere elementi del mondo « alla rovescia » e costituire il « nuovo » ordine. A questo proposito il libro fa interessanti riferimenti al simbolismo dei colori rosso e nero, alle corrispondenze fra corpo sociale e corpo fisico, alla storia della gestualità.

Il fascismo, nelle fonti orali, è l'alterità da se stessi, il « male ». Produce, tuttavia, forme di accettazione ricacciando il dissenso nell'interiorità: siamo al terzo livello di lettura. Gli accusati per discolparsi delle denunce affermano di aver parlato « per scherzo », per « stupida vanteria », sotto l'effetto di una momentanea perdita di controllo. Si sancisce così una scissione, e pensiamo a quali effetti deleteri e duraturi può aver prodotto sulle cosceinze, fra sfera pubblica e privata. dove la prima si dilata e riduce l'altra ai minimi termini. Tutto è sotto controllo, dal bar alla strada, dal tram alla lite in famiglia. Solo in alcuni momenti gli individui diventano storia, nel ricordo riscattante di un passato ritenuto, a livello conscio e non, compromesso. La visita del duce a Mirafiori è un esempio. Gli operai stanno in silenzio, non rispondono con ovazioni e si alleano persino con Agnelli in nome della torinesità piemontese contro l'arroganza romana. La memoria orale non storicizza l'evento, anzi tira un unico filo fra i tempi del triennio rosso, la Resistenza e il silenzio di Mirafiori che, in qualche modo, ne viene a costituire un antecedente.

Questo libro è una lettura impegnativa perché il lettore è costretto a strutturare la sua lettura dipanando gomitoli di diverso colore, ora ponendo attenzione alle figure della memoria, ora concentrandosi sul contenuto, ora soffermandosi sul metodo. In ogni caso è un punto d'arrivo fondamentale per la storia orale, in sintesi, direi, per tre motivi: perché è trasparente l'uso delle fonti da parte dello storico, nel metodo e nella rilevanza di ciò che emerge; perché segnala l'am-

bito e il confine del contributo delle fonti orali nell'analisi dei conflitti e dei processi culturali; perché, infine, relativamente al tema trattato, ma estendibile anche ad altri periodi e argomenti, getta luce sul « lato oscuro » dell'individuo, dimostrando come non se ne possa mai parlare in termini dicotomici.

BRUNA PEYROT

BRUNO D'AVANZO, *Essere Profeta oggi*, Firenze, Edizioni Didaché, 1982.

Si tratta di un agile volume di 242 pagine dedicato al compianto Luigi Rosadoni ex parroco della Nave a Rovezzano, vicino a Firenze, e animatore della comunità della Resurrezione, ancora esistente, molti anni dopo la sua morte, avvenuta dopo una grave malattia il 9 luglio del 1972.

L'opera è divisa in 4 parti; la prima è una introduzione di 14 pagine di Domenico Maselli, che tende a dare del libro una visione d'insieme, inserendo la figura di Rosadoni nel dibattito generale sul dissenso cattolico, le sue origini e le sue prospettive. Vi è poi il testo vero e proprio del D'Avanzo, che definirei una intelligente e vivace biografia di uno dei leader più seri ed attuali del cattolicesimo di base del secondo dopoguerra.

Nato a Siena da umile famiglia nel 1928, Rosadoni si trasferiva a Sugna all'età di dieci anni e ben presto si dava all'attività politica ed al giornalismo. Il D'Avanzo ne segue le tappe fino alla scelta di dedicarsi al sacerdozio, raggiunto dopo vari tentativi, con un intenso studio al collegio Capranica a Roma. Tornato come giovane prete a Firenze ebbe cura d'anime nel collegio di Montedomini, insegnò religione in un liceo classico, fino a divenire parroco della chiesa della Nave a Rovezzano. Accanto a lui nell'attività parrocchiale collaborò un gruppo di giovani, già suoi allievi al liceo, che costituirono la Comunità della Resurrezione.

L'attività del nuovo parroco tendeva da un lato ad un contatto sempre più vivo con la popolazione a lui affidata e che divenne particolarmente intenso in occasione dell'alluvione del 1966; dall'altro, con una ricerca biblica comunitaria, faceva maturare un nuovo modo di intendere la Comunità sul piano liturgico, ecclesiologico e teologico. I rapporti con l'allora arcivescovo di Firenze, Ermenegildo Florit, si fecero progressivamente sempre più tesi, finché il 16 marzo 1968 la comunità e Rosadoni decisero di lasciare la parrocchia.

Nel secondo capitolo si traccia una valutazione generale del pensiero di Rosadoni e sulla sua azione, tanto da chiarire l'origine ed il carattere del suo pensiero, che è certamente biblico, cristocentrico e molto attuale. Si passa inoltre ad esaminare il ruolo di Rosadoni nel movimento del dissenso cattolico ed infine si traccia un breve esame della bibliografia sul prete senese dopo la sua morte.

Vi sono infine due altre parti, consistenti rispettivamente in una scelta di poesie inedite del Rosadoni ed infine nelle testimonaine di Enzo Mazzi, della comunità dell'Isolotto, del pastore valdese Luigi Santini, del professor Pier Cesare Bosi dell'Università di Bologna e del teologo cattolico Ernesto Balducci.

In complesso si tratta di un libro che si legge molto bene, anche tipograficamente gradevole e molto curato e che ha il pregio di una varietà di posiioni pur nell'unità del tema. Se ne consiglia la lettura per quanti vogliono cercare di capire il significato del movimento della comunità di base ed entrare a contatto con una interessante personalità di cristiano del nostro tempo

VINCENZO CAROLA

LIBRI RICEVUTI

MAURO PERROT - REMIGIO BERMOND, *Val Pragelato - Storia Tradizioni Folclore*, Torino, Claudiana, 1984, pp. 359, ill.

ANNA MARIA RAUGEI, *Bestiario Valdese*, Biblioteca dell'Archivum Romanicum, Vol. 175, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 1984, pp. 366, ill.

GRADO G. MERLO, *Valdesi e Valdismi medievali - Itinerari e proposte di ricerca*, Torino, Claudiana, 1984, pp. 158.

Montagna e Letteratura, Atti del convegno internazionale, a cura di Aldo Audisio e Rinaldo Rinaldi, collana: « Cahier Museomontagna » n. 23, Torino, Museo Nazionale della Montagna « Duca degli Abruzzi », 1983, pp. 264.

Alpi e Prealpi nell'iconografia dell'800 - Mostra itinerante, collana: « Cahier Museomontagna » n. 33, Torino, Museo Nazionale della Montagna, 1984, pp. 36.

AA. VV., *Ricerche sulla regione metropolitana di Torino - Il Pinerolese*, Torino, Laboratorio di Geografia Economica « Piero e Dino Gribaudi » Università di Torino (serie « Pubblicazioni »), 1971, vol. I pp. 672, vol. II pp. 108, ill. con schede allegate.

MARIO MIEGGE, *Vocazione e lavoro. Due trattati puritani. William Perkins e Richard Steel*, Bologna, Italo Bovolenta editore, 1985, 104 pp., ill.

ANNETTE PALES-GOBILLARD, *L'inquisiteur Geoffroy D'Ablis et les Cathares du Comté de Foix (1308-1309)*, Paris, Editions du Centre National de la recherche scientifique, 1984, pp. 422, ill. con allegati.

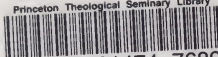
LUCILLA PELLENCO, *La Société d'Histoire Vaudoise e il tema dell'eresia medievale nel « Bulletin » (1881 - 1915)*. Tesi di laurea in Lettere Moderne. Università degli studi di Torino, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno Accademico 1983 - 1984, pp. 272.

ESTHER MENASCÉ, *Storia e immaginazione in un romanzo occitanico di C. R. Maturin: « The Albigenses »*, Estratto da: ACME - Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia della Università degli Studi di Milano - Vol. XXXVII, 3 - Sett.-Dic. 1984, Cisalpino - Goliardica editrice, pp. 78, ill.

AUGUSTO COMBA, *Mario Alberto Rollier nella vita politica dell'Italia repubblicana*. Estratto da: « Nuova Antologia » n. 2150, aprile-giugno 1984, Firenze, Le Monnier.

VALDO VINAY, *Waldes*, Estratto da: *Gestalten der Kirchengeschichte, 3 - Mittelalter I*, Stuttgart 1983, pp. 238-248.

INDICE


Princeton Theological Seminary Library
1 1012 01474 7689

